




STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Sophie Pfeiffer
geb. Trinkaus
878



Zur Geschichte der neuesten Theologie.



Zur Geschichte

der

neuesten Theologie

Von

D. Carl Schwarz,

Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha.

Dritte sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage.



Sophie Pfeiffer
geb. [illegible]

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1864.



Zur Geschichte der neuesten Theologie.

Von

D. Carl Schwarz,
Oberhofprediger und Oberconsistorialrath zu Gotha.

Dritte sehr vermehrte und umgearbeitete Auflage.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1864.

Vorrede zur ersten Auflage.

Es war nicht die Absicht des Verfassers, eine vollständige, die Details der Literatur auch nur einigermaßen erschöpfende Geschichte der neuesten Theologie zu schreiben. Schon die Wahl des Titels deutet an, daß nur die Höhepunkte der Theologie und die eigentlichen Streitpunkte derselben festgestellt, daß sie nur in ihren bedeutendsten Vertretern gezeichnet werden sollte. Es kam nicht darauf an, alle wissenschaftlich werthvollen Erscheinungen der letzten 20 Jahre zu registriren, sondern darauf: den innern Gang, welchen die Theologie seit dieser Zeit genommen, die Gegensätze, in welche sie zerfallen, die Vermittelungen, welche sie versucht, anschaulich zu machen. So mag man sich nicht wundern, wenn manches tüchtige Buch, mancher namhafte Theologe in dieser Darstellung übergangen ist, die nicht sowol die Arbeiten als die Kämpfe, nicht so sehr den stillen Gelehrtenfleiß als die lauten und großen Parteigegensätze darlegen wollte. Auch darüber mag man sich nicht wundern, daß so wenig Citate und literarische Nachweisungen gegeben sind. Der Verfasser hat dieselben absichtlich vermie-

den, um, mit Ueberbordwerfen solchen Ballastes, die Darstellung einem größern Leserkreise, den er im Auge hat, zugänglicher zu machen, indem er sich getröstet, daß die gelehrten Theologen auch in der leichtern Form die wissenschaftliche Durcharbeitung des Materials nicht verkennen werden.

Wie schwierig die gestellte Aufgabe, wie mislich nach allen Seiten hin eine solche Besprechung der nächsten Gegenwart und ihrer Wortführer, darüber hat sich der Verfasser keinen Augenblick in Zweifel befunden. Er hat nur Einen durch alle diese Mislichkeiten zum Ziele führenden Weg gesehen, den der rückhaltlosesten Freimüthigkeit. Ihn hat er mit ernster Hingebung betreten, unbekümmert um die mancherlei Anstöße nach hier wie nach dort. Es ist manches herbe Wort gesprochen, manches scharfe Urtheil gefällt, manche hochgepriesene Autorität angetastet, — aber es ist zugleich, bei aller Unumwundenheit, auch dem Gegner Gerechtigkeit erwiesen, da, wo seine Ueberzeugung eine tiefere Begründung im Charakter oder im Wissen hatte. Diese Gerechtigkeit gegen fremde Ueberzeugungen, wenn sie überhaupt nur innerliche und ernste sind, wird von Jedem gefordert, der den geweihten Boden der Geschichte betritt.

Halle, 1856.

C. Schwarz.

Vorrede zur dritten Auflage.

Fast ein neues Buch ist diese dritte Auflage der vor acht Jahren zuerst erschienenen Schrift geworden. Die vielen und großen Lücken der ersten Auflagen waren auszufüllen, die Geschichte der letzten Jahre wenigstens in ihren bedeutungsvollsten Erscheinungen hinzuzufügen. Viele Abschnitte, wie die über Stahl, Nitzsch, von Hofmann, Kahnis, Baumgarten, Bunsen, Schenkel, Hase u. a. sind ganz neue, manche sehr wesentlich umgearbeitet und vermehrt, auch die Anordnung, wenigstens der letzten Kapitel, ist eine andere geworden. Dagegen ist der Standpunkt der Beurtheilung im Großen und Ganzen derselbe geblieben und trotz der gewissenhaftesten Selbstprüfung und bei allem Streben nach geschichtlicher Gerechtigkeit konnte doch nur Weniges zurückgenommen oder beschränkt werden. Wol haben sich die Linien der Perspective bei der größern Entfernung des Geschichtschreibers hier und da verschoben, manches, was damals in den Vordergrund trat, mußte zu geringerer Stellung herabgesetzt und auf einen engern Raum verwiesen werden. In Einem bekennt der Verfasser gerne, geirrt zu haben, das

ist in der allzu großen Bedeutsamkeit, welche er damals der ganzen Restaurationstheologie beilegte, die schon jetzt ihrer Auflösung eilend und rettungslos entgegengeht. Damals galt sein Urtheil für ein sehr keckes und maßloses, heute wird es Manchem schon als zu milde erscheinen! So ist denn auch die Schlußbetrachtung eine viel trostreichere geworden, voll der Hoffnung, daß die nächtlichen Spukgestalten der Todten vor dem hereinbrechenden Lichte des Tages weichen, daß noch das gegenwärtige Geschlecht die Herrschaft einer freien Theologie in einer freien sich aus dem Innersten des Gemeindelebens auferbauenden Kirche schauen wird!

Gotha, 19. Febr. 1864.

C. Schwarz.

Inhalt.

Erstes Buch.

Einleitung.

Die Voraussetzungen des kritischen Processes.

Zweites Buch.

Der historisch-kritische Proceß.

Drittes Buch.

Der philosophisch-dogmatische Proceß.

Erstes Buch.

Einleitung.

Die Voraussetzungen des kritischen Processes.



Erstes Kapitel.

Die moderne Theologie. Hegel, Schleiermacher, Neander, De Wette.

Wo beginnt die Geschichte der neuesten Theologie? Die Beantwortung dieser Frage ist weniger schwierig, als sie auf den ersten Augenblick erscheinen mag. Denn es läßt sich mit großer Bestimmtheit, bis auf die Jahreszahl, der Anfangspunkt bezeichnen, von dem die neueste theologische Entwickelung, in der wir selbst noch mitteninne stehen, ausgeht.

Es ist das Jahr 1835, es ist das Erscheinen des „Lebens Jesu" von Strauß, das Datum, welches wir an die Spitze stellen.

Wir meinen keineswegs, daß das genannte Werk ein epochemachendes sei, in dem Sinne, daß von ihm ein schöpferisch belebender Gedanke ausgegangen, in ihm eine neue Grundlegung der Theologie gegeben sei. Im Gegentheil. Seine positive Kraft ist unendlich gering, desto größer dagegen seine erschütternde und zerstörende Wirkung gewesen. Dasselbe bezeichnet nicht sowol eine Epoche, als eine Krise, nicht sowol einen Anfangs- als einen Schlußpunkt. Mit ihm beginnt eine völlige Zersetzung, eine Scheidung des bis dahin Zusammengehörenden, eine Zerstörung unendlich vieler Illusionen, eine

Aufhebung vieler Halbheiten und Unklarheiten. Und auf dem Grunde dieser Zersetzung treten ganz neue Parteibildungen hervor, spitzen sich die Gegensätze schärfer und feindlicher zu, werden neue und tiefere Vermittelungen gesucht. Das Jahr 1835 hat für die Theologie eine ähnliche Bedeutung wie das Jahr 1848 für das Staatsleben. Die politische Revolution ist, wie dies bei uns Deutschen wol erklärlich, in der Wissenschaft, in der Philosophie und Theologie, schon in den dreißiger Jahren anticipirt, nur mit dem Unterschiede, daß unsere wissenschaftliche Revolution viel tiefer begründet, viel allseitiger verbreitet, viel energischer ins Bewußtsein gedrungen und damit viel gründlicher überwunden ist als die politische. Das kommt daher, weil die virtuose Kraft des deutschen Volks in der Wissenschaft liegt, während es in der Politik, wenigstens in den letzten Jahrhunderten, nicht über das äußerste Unvermögen hinausgekommen ist.

Wenn wir von der Krise des Jahres 1835 den Ausgangspunkt nehmen, ist vor allem nöthig, die Bedeutung, d. i. die historische Nothwendigkeit derselben zu verstehen; wir müssen den Zustand der Theologie ins Auge fassen, der diesen Auflösungen voranging und eine Neubildung möglich machte. Der alte Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, der noch vom vorigen Jahrhundert her sich bis in die ersten Decennien des 19. hineinzog, war überwunden. Diese beiden Richtungen, beide gleich einseitig und oberflächlich, beide auf dem gemeinsamen Boden des Dualismus, einer äußerlichen, mechanischen Weltanschauung, erwachsen, waren durch einen tiefern Geistesdrang, durch ein neu erwachtes religiöses Gemüthsleben, wie durch eine neue Vertiefung des speculativen und historischen Sinnes überwunden. Nicht etwa, daß der Supranaturalismus selbst diesen Sieg erkämpft. Er

hatte sich vielmehr nur ebenso nüchtern und äußerlich, ebenso geistig unfruchtbar, ebenso verständig-doctrinär erwiesen wie sein Gegner. Er hatte ebenso sehr wie der Rationalismus zu seiner Voraussetzung eine dualistische Trennung von Gott und Welt, welche wahrlich dadurch nicht besser gemacht wurde, daß dann und wann außerordentliche Eingriffe in die Welt, die sogenannten **Wunder**, statuirt wurden. Durch diese Wunder, dies ausnahmsweise Eingreifen Gottes in die Welt, dies isolirte, zusammenhangslose Wirken, wurde ja sein mechanisches Verhältniß zu ihr nicht aufgehoben, vielmehr als das gewöhnliche und ordnungsmäßige bestätigt. Ueberhaupt hatten sich beide Richtungen bis zur Ununterscheidbarkeit miteinander verfitzt. Aus ihrer Vermischung waren eine Menge von Afterbildungen, von unreinen Gestalten hervorgegangen. Die Verwirrung in allen diesen Unterscheidungen des rationalen Supranaturalismus und des supranaturalen Rationalismus, des nur formellen und des materiellen Vernunftgebrauchs, des supra und contra naturam u. s. w. hatte ihren Höhepunkt erreicht, niemand wußte mehr, in welche Klasse er sich selbst, noch weniger, in welche er andere setzen solle.

Der gemeinsame Charakter dieser ganzen Theologie war der der Haltungslosigkeit und Zusammenhangslosigkeit. Das alte orthodoxe System war an allen Punkten durchbrochen und aus seinen sichern Fugen gerückt, an seine Stelle kein neues getreten. Die ethisch-praktischen Grundlagen desselben, die Lehren von der Sünde und Gnade, waren verlassen oder doch beiseite gestellt, dagegen die Prolegomena der Dogmatik, die formalen Fragen über Offenbarung und Inspiration, über den Wunder- und Weissagungsbeweis in den Vordergrund getreten. Aber auch hier überall Unsicherheit und Halbheit, ein kleinliches Feilschen um ein bischen mehr Vernunft und Offen-

barung, um diese oder jene Wunder; ein feiges Sich-Abwenden von den alten Dogmen, ohne offene und scharfe Kritik, ein äußerliches, rein gelehrtes Sichbeschäftigen mit der Heiligen Schrift, welches man „biblische Theologie", „biblischen Supranaturalismus" nannte, ohne Glaubenskraft und ohne Gedankeninhalt, — dabei viel Moral und viel gesunder Menschenverstand, aber beides in der schlaffsten und ordinärsten Gestalt. Das ist das Bild jener aufgelösten und charakterlosen Uebergangstheologie, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erfüllt und in der Mitte steht zwischen der alten, orthodoxen und der modernen Theologie. Es fehlt ihr ebenso sehr an rechtem Glauben, wie an rechter Vernunft. Es fehlt ihr an eindringendem Geschichtssinn, wie an zusammenhängender Gedankenentwickelnng. Alles ist äußerlich und dem Bewußtsein entfremdet. Die Theologen gleichen Buchhaltern, welche Rechnung führen über ihnen selbst nicht gehörende Posten, Alterthümlern, die ein rein gelehrtes Interesse nehmen an den anvertrauten Schätzen; oder sie sind Vernünftler, deren Vernunft die Vergangenheit nur zu meistern, nicht zu verstehen vermag, die sich nur in dem engen Kreise der neuesten Gegenwart und ihrer Vernunftconstructionen bewegen. Die Geschichte ist zu einem äußerlichen Kram, die Vernunft zu einem platten sensus communis herabgesunken. Die schärfern und mehr negativen Formen dieser Uebergangstheologie, welche unter den Namen: Aufklärung, Popular-Philosophie, Philanthropie, Rationalismus und Naturalismus bekannt sind, haben das Verdienst, daß sie ein gut Theil des alten dogmatischen Schuttes wirklich hinweggeräumt, daß sie die Moral in den Mittelpunkt gestellt, daß sie die menschliche Seite des Christenthums schärfer ins Auge gefaßt, daß sie den historischen Pragmatismus in seinen Entwickelungen vor-

zugsweise betont haben. Und in ihren Negationen, in den Instincten ihrer Abwendung haben diese Aufklärer und Rationalisten fast überall recht. Aber desto dürftiger und roher sind sie in ihren Positionen. Hier zeigt sich die ganze Schlaffheit und Idealitätslosigkeit jener Zeit. Da der Geist sich von den übernatürlichen Jenseitigkeiten, von all den Wunder- und Gnadenerweisungen abgewandt, ergreift er mit um so stürmischerer Hast die ihm vor den Füßen liegende wirkliche Welt. Da er die Ueberlieferungen einer heiligen Vergangenheit von sich gestoßen, kehrt er ein in die Gegenwart, um der Stimme der Vernunft zu lauschen und ihren Forderungen allein zu gehorchen.

Aber — welch eine Welt elendester Gemeinheit und plattester Spießbürgerlichkeit breitet sich nun aus! Welch eine Moral, die nun die Stelle der Religion vertreten soll! Eine Moral der gemeinen Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, des versteckten Egoismus und Eudämonismus! Welch eine Philanthropie! Ein Verhätscheln der lieben Natur in allen ihren Schwächen und Unarten, ohne Zucht und Gesetz, ohne Vertiefung und Erhebung des Geistes! Und welch ein geschichtlicher Pragmatismus an Stelle der Wunder und Offenbarungsacte! Ein Pragmatismus der kleinen, persönlichen Motive, an denen die großen Entscheidungen der Weltgeschichte hängen, ein Hintergrund von gemeinen Künsten, von Staatsintriguen und Priesterbetrug, durch welche Religionen gestiftet und erhalten werden. In diesem Sinne wurde die Kirchen- und Dogmengeschichte zu einer Sammlung unserer Vernunft unerklärlicher Irrthümer, zu einer Geschichte der menschlichen Thorheit. In diesem Sinne ist nicht allein das Werk des Moses, auch die Geschichte Christi, der „Plan" seines Lebens durch die Betrugs-Hypothese beschmuzt. — Die Fragmente

des Reimarus sprechen am stärksten und unverhohlensten die Stimmung jener Zeit, gegenüber den völlig unverständlich und ungenießbar gewordenen Uebernatürlichkeiten der Schrift aus.

So ist denn der Charakter dieser ganzen Aufklärerei der, daß die Uebernatürlichkeit und Unnatürlichkeit des alten dogmatischen Christenthums, welche wie ein unerträglicher Alp auf dem Bewußtsein lagerte, abgewälzt wurde, um an ihre Stelle die gemeine Natürlichkeit zu setzen. — So kommt also das ewig wahre Princip des Rationalismus: die Suprematie der Vernunft, hier nur in den gemeinsten und geistlosesten Formen zur Erscheinung. Denn diese Vernunft ist in Wahrheit nur der platteste Verstand, der seine Grenze hat sowol an dem speculativen Erkennen als an dem unmittelbaren Gefühl; dieses Wissen ist keine zusammenhängende, mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnde Wissenschaft, sondern nur gedankenloser, als eine neue Autorität auftretender bon sens; diese historisch-kritische Gelehrsamkeit ist nur ein äußerlicher Apparat, ohne wahrhafte Vertiefung in die Vergangenheit, ohne Geschmack und Sinn für den religiösen wie für den poetischen Kern der kanonischen Schriften. Also nicht zu groß ist die Herrschaft der Vernunft in diesem Rationalismus, sondern allzu gering! Sie soll herrschen ganz und unbeschränkt, aber nur dann, wenn sie das ist, was sie sein soll. Nur dann, wenn sie die Wahrheit der Offenbarung, das ist die unmittelbaren und schöpferischen Kräfte des Geistes, in sich trägt. Nur dann, wenn sie nicht allein theoretische, sondern auch praktische Vernunft ist. Wenn sie, mit Einem Wort, das ganze Geistesleben, in allen seinen Höhen und Tiefen, zusammenfaßt. So ist denn der alte Rationalismus, mit seiner Verherrlichung des nüchternen Verstandes, nicht etwa zu auflösend und destructiv, nein! nur zu platt und or-

binär! Es fehlt ihm an religiösem Sinn, an speculativem Sinn und an Geschichtssinn. Das Bedeutendste, was der Rationalismus des 18. Jahrhunderts geleistet hat, sind seine historisch-kritischen Forschungen, die durch Semler und Eichhorn eingeleitete Kritik des Kanon, die durch Planck, Stäudlin, Spittler und andere geförderte Behandlung der Kirchen- und Dogmengeschichte. Aber auch diesen Arbeiten haftet die Einseitigkeit der ganzen Zeit an! die durchaus subjective Art der Behandlung, der Mangel an Vertiefung in die Vorstellungen und Sitten der Vergangenheit, in die objective Vernunft der Geschichte! Erst durch Lessing und Herder ist der Uebergang gemacht aus der subjectiven Vernunft in die geschichtliche, wie durch Kant aus der endlichen Moral in die absolute. Und namentlich die beiden: Lessing und Kant, stehen auf der Grenzscheide zwischen dem Rationalismus der alten Zeit und dem Idealismus der neuen. Lessing, welcher eine wahrhaft geschichtliche Behandlung, auch für die kanonischen Schriften, anbahnte dadurch, daß er die göttliche Offenbarung als eine allmählich fortschreitende, eine Erziehung des Menschengeschlechts erkannte; Kant, welcher in der praktischen Vernunft, im Gewissen, den absoluten Punkt fand, von dem aus die ganze endliche Welt der Erscheinungen beherrscht werden sollte.

Dieser die neu anbrechende Zeit charakterisirende Idealismus kündigt sich schon in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts an in mancherlei Erscheinungen, als eine über die platte Verständigkeit und die endliche Moral hinausgehende höhere Geistesoffenbarung. — Schon seit Bodmer und Breitinger, vor allem seit Klopstock, war die conventionelle Verstandespoesie durchbrochen, waren die lange niedergehaltenen Kräfte der Phantasie wie des Gemüthslebens entfesselt. In

Stolberg und Jacobi, in Lavater, Hamann und Herder sehen wir die Propheten des neuen Geisteslebens erstehen, in welchem Poesie, Philosophie und Religion noch aus einer gemeinsamen Quelle strömen. Charakteristisch diesen Männern allen, welche wol öfter von den Supranaturalisten zu Hülfe gerufen und als die Glaubens-Philosophen in Anspruch genommen werden, ist, daß sie mit den Aeußerlichkeiten des Supranaturalismus gar nichts gemein haben, daß das Lavater'sche *πάντα θεῖα ἀνθρωπίνα* ihnen allen obenan steht; daß die Offenbarung für sie eine ganz andere Bedeutung hat als die engherzig-theologische und nur die Bezeichnung für das aus den Tiefen des Gemüthes hervorquellende Geistesleben ist. Dieser ästhetisch-philosophische Idealismus der sogenannten Genialitätsmänner wurde fortgebildet durch die Fichte-Schelling'sche Philosophie und durch das Bündniß, welches sie einging mit dem poetischen Aufschwunge der Zeit: in der Romantik. Unendlich vieldeutig inhalt- und beziehungsreich ist dieser Name, und wir können hier nicht unternehmen, auch nur annähernd die geistige Bedeutung der durch sie benannten Richtung zu erschöpfen. Hier nur so viel: die Romantik bezeichnet den ungeheuern Umschwung des Geistes, der sich zu Ende des 18. und in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts vollzieht und der sich nicht auf die Poesie und Philosophie allein beschränkt, sondern ein Umschwung im gesammten Denken und Empfinden der Menschheit ist, der von der Poesie und Philosophie ausgeht, aber nur, um von hier aus alle einzelnen Wissenschaften: die Theologie, die Geschichte, die Politik, die Jurisprudenz, mit zu ergreifen und zu durchdringen. Das Charakteristische ist: der schroffe Gegensatz gegen die Prosa des vergangenen 18. Jahrhunderts, gegen die Aufklärung, gegen die Nüchternheit und Plattheit des Verstandes, gegen die aus-

schließende Herrschaft der Reflexion, gegen die gemeinbürgerliche Moral; der Durchbruch durch die Endlichkeit zum Unendlichen, das Ergreifen und Sichzueignen des Unendlichen durch Sinn und Gefühl, durch alle die schöpferischen und unmittelbaren Kräfte, welche, die Verstandesvermittelungen überspringend, das Absolute als ein im Menschengeiste ewig Gegenwärtiges verkünden. Aber, so heilsam und nothwendig diese ideale Erhebung des Geistes auch war, verfiel doch die Romantik als Schule und Doctrin nur allzu bald allen den Einseitigkeiten und Uebertreibungen, zu welchen sie die Schroffheit ihres ursprünglichen Gegensatzes hinführte. Sie wurde zu einem abstracten und phantastischen Idealismus, welcher alle verständigen Vermittelungen von sich ausschloß und alle sittlichen Ordnungen überflog, zu einer Unmittelbarkeitsmanie, welche nur in Gefühlen schwelgen und in Phantasien spielen wollte; zu einer Poesie des Unendlichen, der jede begrenzte Form und Gestalt fehlte und die sich in die Dämmer-, Traum- und Zauberwelt der Märchen und Legenden verlor. — Mit dieser Abwendung von der Wirklichkeit, die nicht poetisch gestaltet wurde, sondern als reine Prosa liegen blieb, hing aufs engste zusammen die Flucht vor der Gegenwart, vor der verständigen, geordneten, lichten Welt der neuen Zeit. Die von allen Fesseln des Verstandes abgelöste Phantasie floh in das Mittelalter, in dieser Wunderregion konnte sie ihr zügelloses Spiel am freiesten entfalten. Und dieses Spiel der Phantasie, diese anfänglich nur poetische Vorliebe für Mittelalter und Katholicismus, wurde bald zum prosaischen Ernste, zum geheimen oder öffentlichen Convertitenthume. Denn es fand sich bei den Meisten kein Gegengewicht sittlicher, gewissenhafter Ueberzeugung. Das eitle, dilettantische Spiel war der ganze Lebensinhalt, so wurde das Spiel zum

Ernst, der ästhetische Genuß zum praktischen, bigotten Kirchenglauben.

Die Romantik hat in ihren Beziehungen zu Religion und Kirche gar mannichfache Entwickelungsstufen durchschritten, von der ersten fast heidnischen Religionsmacherei und neuen Mythenerfindung durch die Innigkeit der Novalis'schen Mystik hindurch in die Phantastik hinein und von hier in den kirchlichen Positivismus. Das Charakteristische bleibt aber die Phantasiereligion, welche wieder mit innerer Nothwendigkeit, weil ihr Verstand und Gewissen fehlt, und weil ihr Inhalt ein so loser, aus lauter Spiel und Willkür zusammengewobener ist, durch das Gefühl innerster Unbefriedigung und Unsicherheit in einen festen und handgreiflichen Positivismus umschlägt. Ueberschauen wir jetzt alle diese Ausgänge und Caricaturen der Romantik, so mögen wir leicht geneigt sein, den Umschwung des Bewußtseins, der durch sie vollzogen, nur gering anzuschlagen. Und dennoch war er ein gewaltiger. Es wurde von der Poesie aus der Weg nach der Religion gebahnt. Es wurden die Quellen derselben wieder aufgegraben. Es wurde der verdorrte Boden des Verstandes mit Strömen der Begeisterung getränkt, es wurden alle die Schranken niedergerissen, welche zwischen der Welt des Endlichen und des Unendlichen auferbaut waren. Die Bessern und Empfänglichen alle fühlten das Heranziehen einer neuen Zeit; Männer wie Novalis und Schleiermacher haben dies Gefühl mit hinreißender Begeisterung verkündet. Dessenungeachtet ist die neue Erweckung des religiösen Lebens keineswegs allein auf diese ästhetisch-philosophische Erhebung zurückzuführen. Ja! wir haben hier eigentlich noch gar nicht die Religion als solche, in ihrem gediegenen Metall, in ihrem ursprünglichen Lager, sondern nur noch die Religion in der

Poesie, den Berührungspunkt von Religion und Poesie. Es mußte noch ein anderer bedeutsamer Factor hinzutreten, um den theoretischen Idealismus zu einem praktischen zu machen, um die verfliegende ästhetische und philosophische Begeisterung zu einer wahrhaft religiösen zu befestigen, um sie aus den Kreisen der Geistreichen und Gebildeten in die Massen hinüberzuführen, um sie zu einer wirklichen Herzensreligion, zu einer praktischen Lebensangelegenheit, zu einem volksthümlichen Bedürfniß zu gestalten. Dieser wichtige Factor war: die Noth und der Ernst der Zeit. Der Kampf um das Höchste, um Herd, Vaterland und Freiheit. Ein solcher Kampf, in welchem der Mensch alles daransetzt, sein ganzes endliches Selbst freudig in den Tod gibt, ist: Religion. Diese Todesfreudigkeit, diese Zuversicht auf den Sieg, mitten in den Zeiten tiefster Schmach und Erniedrigung ist: Glaube. In diesem Feuer der Begeisterung schmilzt alles Irdische dahin, wird die Seele geöffnet dem Unendlichen, in Hingebung an den göttlichen Willen, in Dank für die wunderbare Errettung.

So kam mit den Freiheitskriegen über das deutsche Volk ein neuer religiöser Geist, eine Tiefe und ein Ernst des sittlichen Lebens, welcher seine Wurzeln in der Religion hat und welcher sich aufs wesentlichste von der flachen und selbstgefälligen Aufklärungsmoral unterschied.

Auf diesen Voraussetzungen ruht die sogenannte moderne Theologie. Sie unterscheidet sich ebenso sehr von der Uebergangstheologie des 18. Jahrhunderts wie von der orthodoxen des 16. und 17. Von dieser durch ihren Inhalt, von jener durch ihre Form. Denn sie strebt wenigstens danach, aus der Zerfallenheit und Zerbröckelung der Vergangenheit heraus den neuen Geist in eine neue Form zu bin-

den, das religiöse Bewußtsein der Gegenwart in die Einheit des Systems zu fassen, in seinem innern und nothwendigen Zusammenhange darzustellen. An der Spitze dieser modernen Theologie stehen die Namen zweier Männer, die beide aus der romantischen Gährung hervorgegangen, ohne die Verirrungen derselben zu theilen, die den Verstand wieder aufnahmen in die Speculation, die die Wissenschaft wieder mit dem Glauben versöhnten, die, so verschiedene Wege sie auch sonst wandelten, die immanente Einheit, die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, zur Grundlage ihres Systems machten.

Wir meinen die Beiden: Hegel und Schleiermacher. Hegel steht in einem doppelten Gegensatze zu seiner Zeit. Er hat von der alten Aufklärungsperiode wie von der romantischen Gährung, aus der er hervorging, sich gleicherweise abgewandt. Aber — nicht zu leugnen ist es, am stärksten ist seine Antipathie, am schroffsten ist seine Abstoßung gegen Aufklärung und Rationalismus, gegen das rationalistische Subject, das bornirte, praktisch-verständige, welches sich von dem Absoluten hinweggewandt, sich auf sich gestellt hat und sich in seiner elenden Nützlichkeitsmoral befriedigt, meinend, damit alle Höhen und Tiefen des menschlichen Geistes ermessen zu haben. Hegel ist eine gewaltige, gediegene, man möchte sagen, geistig-massive Natur. Er hat die ganze Leerheit des sich auf sich stellenden, außerhalb des Objects stehenden und über dasselbe raisonnirenden Subjects erfahren; er dürstet nach Objectivität, er will sich versenken in die absolute Substanz, eine Philosophie geben, welche sich nicht beruhigt bei der vermeintlichen Erkenntniß, daß man von dem Göttlichen nichts erkennen könne. Er hat mit seiner ganzen Zeit den heißen Drang nach erneuerter und innerlicher Vertiefung in das ab-

solute Wesen der Dinge empfunden und dies Gefühl mit wunderbarer Kraft ausgesprochen. So sagt er in seiner „Phänomenologie“: „Der Geist ist durch die substanzlose Reflexion hindurch und über sie hinausgegangen. Von den Träbern sich hinwegwendend, verlangt er nur von der Philosophie nicht sowol das Wissen Dessen, was er ist, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Sinnes erst wieder durch sie zu gelangen. Während früher der Blick, statt in der Gegenwart zu weilen, zum göttlichen Wesen hinaufglitt und nur mit Zwang auf das Irdische geheftet werden konnte, scheint jetzt die Noth des Gegentheils vorhanden. Denn der Sinn ist so sehr in dem Irdischen festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, um ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer, nur nach dem dürftigen Gefühl der Göttlichkeit überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.“

Hegel will nun, und das ist der Kern seiner Philosophie, die absolute Substanz mit dem Subject, die Spinozistische Philosophie mit der Fichte'schen versöhnen. Er hat das Recht und die unendliche Bedeutung des Selbstbewußtseins, das Fichte zur Geltung gebracht, in seiner Tiefe erfahren, er ist von dem Gedanken durchdrungen, daß nichts für den Menschen einen Werth hat, was nicht durch sein Selbstbewußtsein hindurchgegangen und sich vor demselben bewährt hat. Aber er hat auch die völlige Hohlheit desselben erkannt, sobald nicht das Absolute selbst als seine Grundlage, als sein eigenes Wesen gesetzt ist. Der Grundgedanke seiner Philosophie ist daher: das Absolute ist Proceß, ist die Selbstentwickelung der Substanz zum Subject. Damit sollen Wahrheit und

Wissen, Object und Subject, Idee und Wirklichkeit, oder um alle diese Gegensätze kurz zusammenzufassen, Göttliches und Menschliches in ihrer Tiefe versöhnt, sie sollen als zusammengehörende Momente Eines Processes erkannt werden.

Soll ich sogleich sagen, wie sich diese Idee theologisch äußerte? Für die Dogmatik hatte sie die Bedeutung, daß die völlig äußerlichen und verschlissenen Offenbarungsvorstellungen der Supranaturalisten umgebildet und tiefer gefaßt wurden. So: daß die Offenbarung sich bewahrheitete als eine ewige, continuirliche, innerliche, durch die ganze Geschichte hindurchgehende, als der immanente Proceß des göttlichen Lebens im menschlichen. Der Offenbarungsbegriff wurde also wieder zu Ehren gebracht, aber zugleich wesentlich verändert, denn aus der äußerlichen Offenbarung wurde eine innerliche, aus der einmaligen eine ewige, aus der particularistischen eine universale, aus der wunderbaren eine geistig-nothwendige. Ganz ähnlich erging es der Lehre von der Menschwerdung Gottes. Auch sie, welche die Rationalisten leichtsinnig verschleudert, ihren tiefern speculativen Gehalt nicht ahnend, wurde wieder aufgenommen, ja als der Kern des Christenthums erkannt und in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt. Freilich war diese philosophische Menschwerdung Gottes, näher betrachtet, eine ganz andere als die theologische, denn auch sie war nicht eine einmalige, sondern eine ewige, nicht eine exclusive, die sich nur in der Person Christi vollzog, sondern eine solche, welche die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen als zweier zusammenhängender Momente Eines Processes zur Voraussetzung hatte.

In dem Allen stehen Hegel und Schelling noch auf Einer Linie, sie verfolgen dasselbe Ziel, ja! Schelling gebührt das

Verdienst, zuerst mit genialer Kraft den Gedanken der ewigen Menschwerdung Gottes und seiner durch die Geschichte hindurchgehenden Offenbarung wieder ans Licht gezogen und diesen vom Rationalismus verworfenen Eckstein zur Grundlage seines philosophischen Systems gemacht zu haben. Der Unterschied zwischen Schelling und Hegel, wie er namentlich in der wundervollen Vorrede zur „Phänomenologie" mit hinreißender Kraft ausgesprochen, bestand darin, daß Hegel für die Ergreifung des Absoluten nicht die Form der Unmittelbarkeit (des Gefühls, wie Schleiermacher, der intellectuellen Anschauung, wie Schelling wollte) für die höchste hielt, sondern vielmehr die der Vermittelung, des begreifenden Erkennens. Er stellte sich damit der ganzen Romantik mit ihrer Gefühls- und Phantasieschwelgerei, mit ihrer Unmittelbarkeitsmanie entgegen. Er erhob im Namen der Wissenschaft eine gewaltige Polemik nicht allein gegen Schelling, nein! ebenso sehr und noch mehr gegen Fries, Jacobi, Hamann, Schleiermacher, gegen die Romantiker allesammt. Man muß sich das übertriebene Genialitätswesen, das Pochen auf das Gefühl, das halb poetische, halb prophetische Gerede jener Zeit vergegenwärtigen, um den wissenschaftlichen Zorn Hegel's begreifen und würdigen zu können, der mit Recht fürchtete, daß bei diesem Schwall der Begeisterung alles verständige Urtheil verloren gehe, daß sich die Philosophie in Fühlen, Anschauen und Ahnen, in die Willkür eines geistreichen Dilettantismus auflösen werde. Die Zucht des Denkens in einer geistig dissoluten Zeit, die Arbeit der Wissenschaft in einer Periode genialer Genußsucht wieder in ihr Recht eingeführt zu haben — das ist nicht das geringste Verdienst Hegel's, und vornehmlich war es diese Energie des Denkens, die Unwiderstehlichkeit seiner logischen Kraft, welche ihm die Gewalt gab über seine

Zeit und ihn zum geistigen Herrscher fast auf ein Menschenalter erhob. Sah sich doch selbst der geniale Urheber der Identitätsphilosophie von diesem „später Gekommenen“ verdrängt, in dem er nur einen zweiten Wolf, einen schematisirenden Verbreiter seiner eigenen Ideen zu erkennen vermochte.

Aber — es ist unleugbar, gerade mit dieser logischen Kraft Hegel's hing sehr nahe zusammen eine Verirrung, die in der Anwendung seiner Philosophie auf die Theologie oft genug und nicht mit Unrecht gerügt ist —, ich meine die scholastische.

Der erste Jubel der Speculation, nach langer Gedankenleere wieder in die Tiefen des christlichen Inhalts hinabgestiegen zu sein, steigerte sich zu dem Wahn, als ob das orthodoxe Dogma und die moderne Speculation wirklich an allen Punkten zusammengingen, ihrem ganzen Inhalt nach sich deckten und nur der Form nach verschieden seien. So geschah es, daß der ganze Inhalt der Vorstellung, ohne durch das Feuer der Kritik wirklich hindurchgegangen zu sein, wieder hineingelegt wurde in den Begriff, daß die Personen-Trinität, die beiden Naturen bis zur communicatio idiomatum, die Erbsünde und die Stellvertretung, ohne weitere kritische Bedenken orthodox construirt und die Versöhnung von Glauben und Wissen als der Triumph der neuen Philosophie laut verkündet wurde. Daub, Marheineke, Hinrichs, Göschel, Conradi, Rosenkranz, Erdmann waren es vornehmlich, die dieser Verwirrung nach Kräften Vorschub leisteten, die die scholastischen Constructionen nach allen Seiten hin durchführten und das Zeitalter mit einer durch und durch unwahren, eingebildeten Rechtgläubigkeit beschenkten. Viel trug dazu bei der allgemeine Restaurationstrieb, der nach dem Befreiungskriege, von den Regierungen ausgehend und zunächst auf dem

politischen Gebiete wirksam, auch die Theologie mit ergriff. Hegel kam im Jahre 1818 nach Berlin, also zu einer Zeit, da die politische Restauration in vollem Zuge war, als die Bemühungen der Regierungen dahin gingen, die noch von den Freiheitskriegen nachvibrirenden Aufregungen zu dämpfen, alle in der Nation aufwallenden Wünsche und idealen Hoffnungen auf das rechte bureaukratische Maß zurückzuführen. Man hatte es hier freilich nicht allein mit jugendlichem bis zum verbrecherischen Fanatismus eines Sand sich steigerndem Uebermuth, nicht allein mit der deutschen Burschenschaft oder den Excessen der Wartburgsfeier, nicht allein mit einzelnen exaltirten Universitätsprofessoren, einem Luden, Fries, Oken oder Jahn zu thun, es handelte sich in der That um Größeres, um die Zukunft Deutschlands, es handelte sich darum, ob aus dem Feuer dieser Freiheitskriege ein neues, ein politisch und sittlich wiedergeborenes Deutschland hervorgehen solle oder nicht; ob es mit Einem Worte zu einer politischen Regeneration oder nur zu einer Restauration komme. Und Hegel stand hier mit seinem Widerwillen gegen allen abstracten Idealismus, mit seiner tiefgehenden Abneigung gegen alle leere Exaltation auf Seiten der Restauration. Er sprach sich überall sehr stark gegen die Politik der Wünsche und Ideale aus, ihm war Fries „der Heerführer aller Seichtigkeit", er hatte nur Beistimmung für die Vertreibung De Wette's aus Berlin, er war es, zu dem die ehemaligen Burschenschafter Fr. Förster und Heinr. Leo wallfahrteten, um sich durch ihn von ihren alten politischen Sünden lossprechen und durch ihn convertiren zu lassen. Und in der That, der bekannte Satz Hegel's: „Was wirklich ist, das ist vernünftig", schien nur allzu geeignet zur Verherrlichung jedes status quo, zu einem politischen wie theologischen Positivismus. Freilich fügte

Hegel zu seiner Vertheidigung hinzu: unter Wirklichkeit sei nicht Alles zu verstehen, was blos existire, auch das Schlechteste und Trivialste; vielmehr sei dies Wort im eminenten Sinne zu nehmen als das von der Idee erfüllte Sein. Aber diese authentische Interpretation half nicht sehr viel, da ja in der Anwendung des Satzes sich die Neigung nur allzu sehr kund gab, alles Thatsächliche zu construiren, mit dem Gedanken zu erfassen und als dasjenige, was so sein müsse und nicht anders sein könne, zu erweisen. Die kritiklose Construction der Wirklichkeit war überwiegend. Die Speculation absorbirte noch die Kritik. Es fehlte Hegel selbst entschieden an Sinn und Talent nach dieser Richtung, wie aus den vielfach ironischen und abschätzigen Urtheilen über Wolf und Niebuhr deutlich hervorgeht. Freilich hatte er in seinen Geschichtsconstructionen en gros kaum noch Zeit für kritische Details, für die Ausscheidung der wahren Wirklichkeit aus der angeblichen und schlechten. Er nahm die Geschichte nur noch in Bausch und Bogen, in großen Massen, um in ihr die reiche und nothwendige Entwickelung der Idee nachzuweisen. So schlug denn der Satz: „Alles, was wirklich ist, ist vernünftig", in seiner theologischen Anwendung gar oft in Dogmatismus um; die philosophische Speculation und das orthodoxe Dogma setzten sich nirgends gründlich und aufrichtig auseinander. So blieb denn auch jene für die Theologie unendlich wichtige Idee der Menschwerdung mindestens in einer gewissen Amphibolie stehen. Sie wurde ohne weiteres auf die historische Person Jesu von Nazareth angewandt, ohne daß eine genaue Rechenschaft darüber gegeben, in welchem Sinne sie gerade in diesem Einzelnen erfüllt wurde und ob in einer specifischen für alle Andern unerreichbaren Weise. Die theologischen Schüler Hegel's, namentlich die der ersten

Periode angehörenden, gingen darauf um ein Bedeutendes weiter. Was der Meister unbestimmt gelassen, das Verhältniß des historischen Jesus zu der Idee der Gott-Menschheit, das füllten sie aus, und zwar im Sinne der Orthodoxie. Sie construirten den historischen Christus als den absoluten Punkt in der Weltgeschichte, als die absolute Verwirklichung der Idee, die sich sonst nur in relativer und unvollkommener Weise darstelle. Sie machten den Weg von oben nach unten, sie gingen von der Idee des Gott-Menschen aus, sie zeigten, daß diese eine nothwendige sei, und schlossen dann, daß die Nothwendigkeit auch eine historische Wirklichkeit haben müsse und daß sie diese in Jesu von Nazareth erhalten habe. Der letzte Schluß enthielt offenbar einen Sprung, und eine Frage, zu deren Beantwortung der historische Weg eingeschlagen werden mußte, wurde einfach durch eine Construction von obenher gelöst. Hier ist es nun, wo Strauß eingreift in die Entwickelung der Hegel'schen Philosophie. Der Fortschritt, den er begründete, bestand darin, daß er zuerst den Uebergang von der eigentlichen Speculation zu den historisch-kritischen Fragen machte, daß er die vielen Unbestimmtheiten und Verwirrungen entfernte, welche sich auf diesem Uebergange eingeschlichen, daß er die orthodoxen Selbsttäuschungen und Irrthümer, mit denen sich die erste Generation der Hegelianer trug, rückhaltlos aufdeckte; daß er den wesentlichen Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff, zwischen Dogma und Speculation hervorhob und an allen einzelnen Punkten mit unbestochener Gewissenhaftigkeit nachwies.

Aber die Hegel'sche Philosophie, an der wir soeben eine übertriebene Vorliebe für das Bestehende, eine Vergötterung der Wirklichkeit — theologisch ausgedrückt, eine Hinneigung zum Dogmatismus — wahrnahmen, litt doch, ge-

nauer besehen, ebenso sehr an dem scheinbar entgegengesetzten Gebrechen. Nämlich an einem leeren Formalismus, an einem solchen, der den ganzen Werth und Reichthum der Wirklichkeit gar nicht zu erkennen und zu erschöpfen vermag. Die Kehrseite jenes Positivismus war eine abstracte Begriffsvergötterung, ein ganz unfruchtbares Construiren von oben herab, welches nie an die wirklichen Thatsachen herankam, vielmehr immer in einem todten Begriff, einem logischen Schema hängen blieb. Trotz aller Versicherungen des Gegentheils —, die Logik war und blieb das Alles Beherrschende, die logischen Kategorien der weitesten Art, das Ansichsein, Fürsichsein und Anundfürsichsein, die Indifferenz, Differenz und Einheit der Differenz und Indifferenz, die Objectivität, Subjectivität und Einheit der Objectivität und Subjectivität — u. s. w. vertraten die Stelle der geschichtlichen Kategorien, mit ihnen wurde fortwährend gearbeitet, durch sie wurde gleichsam der Geschichte, welche man speculativ begreifen wollte, alles Blut ausgesogen, und nicht lebendige Charaktere, sondern todte Begriffsschemen, nicht reelle Persönlichkeiten, sondern geisterhafte Allgemeinheiten bestimmten die Ereignisse.

Ein eigenes Schicksal, welches diese „Philosophie der Wirklichkeit" hatte! Ein beständiges Schwanken zwischen schlechter Empirie und abstracter Formel! zwischen Construiren des Einzelnen und Unfähigkeit für das Individuelle! Eine Philosophie der Geschichte, bei welcher die Geschichte die Philosophie verunreinigte und die Philosophie die Geschichte ausdörrte!

Und in der Anwendung dieser Philosophie auf das Christenthum trat es deutlich hervor, wie nicht einmal die Elemente desselben rein und sicher erfaßt wurden. Vor allem, die ganze ethische Seite des Christenthums, die vom Ratio-

nalismus so ausschließlich, freilich auch so oberflächlich hervorgehoben war, wurde hier nicht allein gering gehalten, sondern auch angetastet und untergraben. Das Recht der Freiheit und der Persönlichkeit, die Wurzel aller Sittlichkeit, wurde durch die Macht der Nothwendigkeit erdrückt. Der Mensch wurde zu einem verschwindenden Moment in der Dialektik des Absoluten.

Und — was das Schlimmste — dies Absolute hatte in sich selbst keinen Kern der Persönlichkeit. Es war vielmehr nur eine Abstraction, ein absolutes Sein, das erst in der Welt und durch sie, das erst im menschlichen Bewußtsein zum Bewußtsein seiner selbst kommt. Das Absolute ist bei Hegel nicht das die Welt setzende Princip, sondern nur das in der Welt werdende, oder genauer, es gibt hier kein Princip, welches als solches das Vollste, das Schöpferische ist, sondern nur einen Anfang, der als solcher das Abstracteste ist.

Wenn der Hegel'schen Philosophie vielfach der Pantheismus vorgeworfen worden, so ist, abgesehen von allen Gehässigkeiten, welche einen solchen Vorwurf begleiten, diese Beschuldigung wenigstens nicht genau, denn der Gott, der seine Wirklichkeit und Vollendung erst in der Welt, im Menschengeiste feiert, ist nicht sowol Alles als Nichts, ist eine Abstraction, und der wirkliche Gott ist eben der Mensch.

Der Standpunkt dieser Philosophie wird also am richtigsten bezeichnet werden als der des Umschlagens von Pantheismus in Anthropologismus, und wenn auch Hegel selbst und seine eigentlichen Schüler nie einem nackten Anthropologismus zugestimmt haben, wie er später in Feuerbach zu Tage gekommen; wenn Hegel sicherlich diese Consequenzen verworfen haben würde, so gilt doch von seiner Philosophie außer Zweifel, daß sie in einem innern Zwiespalt, gleichsam

in der Schwebe zwischen Pantheismus und Anthropologismus gestanden und daß Feuerbach nur als ihr letzter und nothwendiger Ausläufer angesehen werden muß.

Er hat wirklich nichts Anderes gethan, als daß er sich zwischen Pantheismus und Atheismus entschied; daß er den pantheistischen Hintergrund abbrach, die ganze Metaphysik als ein Reich von Schemen zerstörte, woraus dann von selbst folgte, daß der Mensch, die concrete Darstellung des Absoluten, die Spitze der wirklichen Welt, das Resultat des Entwickelungsprocesses, als der Gott dieser Welt hintrat.

Ich habe hier diese Ausgänge der Hegel'schen Philosophie nur andeuten können, hier, wo es sich darum handelte, die Bedeutung Hegel's für die moderne Theologie im allgemeinen festzustellen; ich werde aber die Strauß'sche Kritik wie die Feuerbach'sche Anthropologie noch ausführlicher besprechen müssen, da sie die eigentlichen Spitzen der Auflösungstheologie bezeichnen und gleichsam als die Häupter des Convents in dem Revolutionsdrama auftreten.

Hier nur so viel: die Hegel'sche Philosophie hat in ihrem Verhältniß zur Theologie einen raschen und verhängnißvollen Lauf durchgemacht, von den Höhen orthodoxer Scholastik herab bis in die tiefen Abgründe der Atheologie und des Atheismus. So hyperconservativ der Anfang, so verzweiflungsvoll nihilistisch das Ende, so eingebildet die Rechtgläubigkeit des Anfangs, so frech die Ungläubigkeit des Endes.

Einen ganz andern, einen gerade entgegengesetzten Verlauf hat bekanntlich die Schleiermacher'sche Theologie gehabt.

Sie fing an mit den Reden über die Religion, mit unverhülltem Pantheismus. Sie war in ihrem Urheber erfüllt mit scharfer Kritik, mit souveräner Verachtung gegen seine geistlosen Standesgenossen —, aber sie wurde im weitern Ver-

laufe immer anschließender und versöhnlicher. Die Schüler Schleiermacher's haben sich der bei weitem größern Zahl nach immer tiefer in den positiven Gehalt nicht der Religion allein, nein! auch der alten Dogmatik eingesponnen und längst den Anfangspunkt des Meisters, seine kecken von romantischem Uebermuth strömenden Provocationen, seine schneidige und zerstörende Dialektik vergessen, um den alten Inhalt mit einigen von ihm entlehnten Gedanken dem Bewußtsein der Gegenwart nahe zu bringen.

Wenn, wie schon angedeutet, die moderne Theologie nicht mehr in den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus gebracht werden kann, wenn vielmehr dieser Gegensatz ein ganz anderer geworden und als der der zersetzenden, oder der kritischen Theologie und der restaurirenden, oder der Symboltheologie bezeichnet werden muß, so stehen die Schüler Schleiermacher's der größern Zahl nach der letztern Seite viel näher als der erstern; ja, sie haben recht eigentlich den Uebergang gebildet und die Brücke geschlagen für unsern heutigen Confessionalismus, so unbequem er ihnen auch mit der Zeit geworden, und so wenig Dank sie dafür geerntet haben.

So viel ist übrigens gleich von vornherein zuzugeben, daß der Einfluß Schleiermacher's, wenn auch sein Auftreten weniger geräusch- und prätensionsvoll war als das Hegel's, wenngleich hier nicht ein ganz neues, absolutes Wissen verheißen wurde — doch ein ungleich nachhaltigerer, ein stille und innerlich umbildender war; daß Schleiermacher's Einwirkungen noch immer fortgehen, während die Hegel's erschöpft und ausgelebt sind, daß aus dem Boden, welchen Schleiermacher für die Theologie zubereitet, noch immer neue Wissenskeime treiben, und daß, obgleich er nicht eine geschlossene

Schule gebildet, eine solche Fülle der Anregungen von ihm ausgegangen, daß selbst seine heftigsten Gegner das, was sie sind, nur durch ihn geworden.

Schleiermacher hat in der That das Bindungsmittel gefunden, durch welches die aufgelöste und zerfaserte Theologie noch einmal zu einer neuen Mischung zusammengefaßt und in einen neuen Gährungsproceß gebracht wurde. Und er hat diese neubelebende Kraft nur deshalb ausüben können, weil er nicht von der Theologie selbst ausging, in welcher alles ausgehöhlt und entgeistet war, weil er vielmehr aus der ästhetisch-philosophischen Gährung des neuen Jahrhunderts, die wir mit dem allgemeinen Namen der Romantik benannt, hervorging und diese fruchtbringenden Gewässer hinüberleitete in den verdorrten Boden der Theologie. Man kann ihn in dieser Beziehung mit Lessing, Herder, Jacobi vergleichen. Aber seine Einwirkung auf die Theologie war eine viel nachhaltigere als die dieser Männer. Der Dilettantismus der Genannten regte wol an, aber er brach sich wieder an dem alten Gemäuer der Fachtheologie. Auch Schleiermacher trat zuerst im Philosophenmantel auf, aber er eroberte allmählich das Gebiet der Theologie, er bewältigte die starren Massen und schmolz sie um; er wurde Theologe, der Reformator der neuen Theologie. Wie sehr er in alle Poren der Theologie eingedrungen, sieht man daraus, daß er der Stützpunkt geworden für die verschiedenartigsten Richtungen. Denn seine Wirksamkeit geht weit hinaus über die Zahl derjenigen, welche sich für seine eigentlichen und privilegirten Schüler halten.

Die Orthodoxie, wenn auch in sehr gemilderten Formen, hat sich an ihn angelehnt in Männern wie Twesten, Nitzsch, Sack, J. Müller; — ein juste-milieu, ein Gemisch aus biblischer Theologie und Schleiermacher'schen Formeln tritt

uns entgegen in Neander, Ullmann, Umbreit, Lücke, Olshausen, Hundeshagen, Hagenbach und Andern; die rationalistische Kritik und nüchterne Gelehrsamkeit erfüllen sich mit seinem Geiste in De Wette, Baumgarten-Crusius, Hase, Bleek, Thilo, Schwarz in Jena, Gieseler, Credner, Schneckenburger, A. Schweizer. Auch der Pietismus hat durch Schleiermacher neues Leben und freiern Flügelschlag gewonnen, und wenn diese Mischung auch nicht gerade in der Wissenschaft namhafte Vertreter hat, finden sich doch tüchtige und vorzügliche Prediger dieser Richtung, welche aus seinem Geistesleben geschöpft und durch die Innerlichkeit und Innigkeit seiner Religiosität tief ergriffen sind.

Ja! was noch mehr —, nicht allein in diese vielfach nuancirte mittlere Schicht, in diese sogenannte Vermittelungstheologie drangen seine Einwirkungen ein; — sie erstrecken sich bis zu den äußersten Endpunkten der confessionellen Kirchenmänner wie der kritischen Theologen. Auf der einen Seite stehen Männer wie J. Ch. K. Hofmann in Erlangen, Baumgarten in Rostock, ja, das in diesem Augenblick äußerste Extrem moderner Kirchlichkeit, Kliefoth, bei denen allen noch jetzt die Schleiermacher'schen Influenzirungen unverkennbar sind, auf der andern die äußersten Spitzen der Kritik: Ch. F. Baur und Strauß.

Es wird von diesen Beiden noch ausführlicher die Rede sein. Hier nur so viel: auch Baur ist von Schleiermacher ausgegangen; seine erste Schrift über Mythologie ist noch ganz von diesem Standpunkte aus geschrieben. Und gerade sein Ursprung von Schleiermacher her hat, so scheint es, ihm die kritische Richtung erhalten, die sonst bei den Hegelianern so wenig zu finden. Ueberhaupt ist die Vereinigung Schleiermacher'scher und Hegel'scher Bildung, in Norddeutschland so

selten, in Schwaben eine sehr gewöhnliche, und die Eigenthümlichkeit der neuen tübinger Schule ist nicht zum geringsten Theile aus dieser Verbindung verständigen kritischen Sinnes mit Speculation zu erklären. Dies gilt auch von Strauß. Ueber ihn wurde bei seinem ersten Auftreten zwischen der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Schule ein wunderlicher Streit geführt, in welchem jede derselben ihn von sich abwies und der andern wie einen Spielball zuwarf. — Das Wahre an diesem lächerlichen Beginnen war, daß Strauß in der That weder aus der Hegel'schen noch der Schleiermacher'schen Theologie allein, sondern nur aus einer eigenthümlichen Mischung der sonst sich feindlich berührenden Elemente erklärt werden kann. Die Hegel'sche Philosophie allein war nicht im Stande, eine solche Erscheinung hervorzubringen. Höchstens die ihr zu Grunde liegende Idee der Immanenz und die Abneigung gegen die Wunder, „diese geistloseste Weise der Beglaubigung", wie schon Hegel sie genannt, gab den Antrieb, bildete die Voraussetzung für die einzelnen kritischen Operationen, welche ja vorzugsweise darauf hinausgingen, die Wundererzählungen der evangelischen Geschichte ihres historischen Charakters zu entkleiden, sie in Mythen aufzulösen. Aber die ganze Ausführung, die kritische Arbeit im Einzelnen, war nicht in der Hegel'schen Schule erlernt. Vielmehr waren die von Semler und Eichhorn ausgehenden Untersuchungen über den Kanon und die einzelnen Schriften desselben in rationalistischen Kreisen zuerst weiter geführt und hatten dann ihren Höhepunkt in den Arbeiten De Wette's, Schleiermacher's, Gieseler's erreicht. Schleiermacher zuerst hatte Vorlesungen über das Leben Jesu in Berlin gehalten, voll von zersetzender Skepsis, von combinirendem Scharfsinn. Vorzugsweise um sie zu hören, ging der damalige Repetent David Strauß 1831

von Tübingen nach Berlin. Sie gaben ihm den stärksten Anstoß zu seinem Zerstörungswerk.

So weit also gehen die Schleiermacher'schen Impulse. In alle Höhen und Tiefen unserer Theologie, von einem Pole zum andern.

Es ist gewiß nicht leicht, die ganze wissenschaftliche Bedeutung des einzigen Mannes in ein paar arme Worte, in ein paar allgemeine Kategorien zusammenzufassen. Schleiermacher war unendlich verschieden von Hegel, in seiner Persönlichkeit wie in seiner Wissenschaft. Beide Männer haben sich nie nahe gestanden, so nahe sie auch äußerlich einander gestellt waren in ihrem gemeinsamen Wirken an der neugestifteten Universität Berlin, dem Centralpunkte deutscher Wissenschaft, von dem damals auf das gesammte erneute und befreite Deutschland eine geistig-befruchtende Kraft ausging, ohne Gleichen. Unter den ersten Geistern unserer Nation, welche hier versammelt wurden, standen diese beiden Männer in erster Reihe. Aber sie berührten sich fast nur, um sich abzustoßen, eine tiefgehende Antipathie erfüllte sie bis zu Ende. Strauß hat einmal die beiden Theologen Daub und Schleiermacher in der Grundverschiedenheit ihres Charakters verglichen mit den Homerischen Helden Ajax und Ulysses — vielleicht ließe sich diese Vergleichung auf Hegel und Schleiermacher mit demselben Rechte anwenden. — Denn, wie Hegel's Eigenthümlichkeit substantielle Gediegenheit war, die in den Grund der Dinge, in die unaufgeschlossenen Tiefen des Universums hinabdringt, so war Schleiermacher im Leben wie in der Wissenschaft der Repräsentant der Subjectivität, der Mann der rastlosesten Beweglichkeit, des beißendsten Witzes wie des erregbarsten Gefühls. Es war in ihm eine wunderbare Federkraft und Agilität des Geistes. Eine dialektische Virtuosität

nicht allein des Wissens, sondern auch des Wollens, nicht allein intellectueller, sondern ebenso sehr ethischer Art. — Aber bei dieser immer Funken sprühenden Dialektik, bei dieser rastlosen Beweglichkeit seines sittlichen Strebens und Arbeitens offenbarte sich zugleich — und eben in diesem Contraste lag die unwiderstehliche Gewalt seiner Persönlichkeit — eine tiefe Innerlichkeit des zartesten Gemüthslebens, in welche das freie dialektische Spiel immer wieder zurückgelenkt wurde, in der die Unruhe seines Geistes zur Ruhe und Versöhnung einkehrte, in der alle Gegensätze sich wieder auflösten, alle flutenden Zweifel ihren festen Ankergrund fanden.

Daß ich es ganz kurz sage, in ihm war eine seltene Vereinigung von tiefer und sublimer Religiosität, von Mystik im besten Sinne des Worts, und unendlich beweglicher Verstandesreflexion.

Durch die Vereinigung dieser beiden Elemente hatte er die tief einschneidende Wirksamkeit in der Zeit, die reinigende und die belebende, die auflösende und die auferbauende Kraft.

Der Hauptanstoß, welcher von Schleiermacher ausging, kam von einer ganz andern Seite als der von Hegel. Wenn dieser auf die metaphysischen Grundprobleme zurückging, die göttliche Trinität, das Verhältniß von Gott und Welt, auf die Idee der Menschwerdung und Offenbarung; so blieben bei Schleiermacher, wenigstens in seinen eigentlich theologischen Schriften, diese letzten Ausgänge gleichsam verdeckt. Nur in den „Reden über die Religion“ trat er offen mit einem gewissen trunkenen, noch von der Romantik her überschäumenden Enthusiasmus für die pantheistische Gottversenkung, für den „heiligen“ Spinoza hervor, nur in seiner Dialektik hat er, hier freilich mit viel größerer Umsicht und Mäßigung, das immanente Verhältniß von Gott und Welt als nothwen-

dig zusammengehörender Correlata bestimmt — sonst überall läßt er diese letzten speculativen Probleme ungelöst und ihre Beantwortung nur errathen. Von der größten und weitgreifendsten Bedeutung dagegen und der Ausgangspunkt seiner ganzen reformatorischen Thätigkeit war die Analyse des Wesens der Religion. Er hat gleichsam diese lange verschüttete Region des Geistes von neuem entdeckt, er hat die Religion, die damals von den Brosamen der Moral oder der Dogmatik lebte, wieder in ihre eigenen Rechte eingesetzt, die ihr eigene Provinz des Geisteslebens ihr erobert und sie damit wieder zu Ehren gebracht gegenüber den Gebildeten unter ihren Verächtern. Es ist dies für das erste Auftreten Schleiermacher's sehr charakteristisch. Er will die Gebildeten wiedergewinnen für die Religion, ihnen zeigen, daß das, was sie bis dahin für Religion genommen und als solche verachtet, gar nicht Religion war, sondern nur ein todter Niederschlag derselben, daß die Religion nicht nur mit dem freiesten Leben des Geistes sich versöhnen lasse, nicht nur mit den schönsten Blüten des Geistes sich schmücken dürfe, nein! daß sie selbst die lebendige Quelle und die tiefste Wurzel alles Geisteslebens, das freieste und innerlichste Weben des Gemüthes sei. Diese Stellung zur Bildung, welche mit der Religion versöhnt werden soll, ebenso wie die Religion mit der Bildung, ist der Schleiermacher'schen Theologie durchweg eigen geblieben. Und war doch niemand zur Lösung solcher Aufgabe, an der die Rationalisten aufs kläglichste gescheitert, geeigneter als eben Schleiermacher! Er, der Mann des zartesten Gefühls, des durchdringendsten Verstandes, der umfassendsten, durch die Kenntniß des classischen Alterthums wie der Philosophie bereicherten Geistesbildung! Stand er doch wirklich auf der Höhe der Zeit und war zugleich in alle Tiefen

ihres gewaltigen und unbefriedigten Strebens hinabgestiegen! Hatte er sich doch die Religion in der erregtesten, innerlichsten, geistig-sublimirtesten Form, in derjenigen, in welcher sie mit allen Bildungs- und Wissenselementen der Gegenwart wohl vereinbar ist, erhalten! — Der Gedanke, daß die Religion eine primitive Kraft sei, die allen Vermittelungen des Thuns wie des Denkens vorangehe, hat nach allen Seiten hin fruchtbare Consequenzen gehabt. Auf die Dogmatik namentlich hat er eine gründlich reinigende und aufräumende Wirksamkeit ausgeübt. — Denn die höchste Norm war nun nicht mehr, wie bisher, der Buchstabe der Schrift, oder eine dogmatische Formel, oder ein Grundsatz des gesunden Menschenverstandes, sondern das religiöse Gefühl, der Zustand des frommen Selbstbewußtseins, vor dem sich ein jeder Lehrsatz bewähren, in dem er seinen Widerklang finden mußte. So wurde denn, und mit vollem Rechte, ein gut Theil des alten dogmatischen Materials als gar nicht in die Darstellung des religiösen Lebens gehörend über Bord geworfen, der Geschichte, der Kosmologie, der Metaphysik überwiesen; der übrigbleibende Kern aber wurde so gereinigt von der äußerlichen und schlecht supranaturalistischen Vorstellung, daß Schleiermacher mit Recht der Gründer der neuen Dogmatik genannt wird. Und hier zeigt sich die tief eindringende, überall aufräumende, zur Rechten und zur Linken abschneidende, eine neue Bahn brechende Kraft seiner Dialektik. Denn darin liegt der wahrhaft epochemachende Werth der Schleiermacher'schen „Dogmatik", dieses classischen Werkes, dem aus den letzten drei Jahrhunderten nichts, aus der Zeit der Reformation nur Calvin's „Institutionen" zur Seite gestellt werden kann, daß das religiöse Gefühl mit sicherm Takte alles für den Glauben Wesentliche hervorhob, während alle die dürren

Aeste der Dogmatik und alle die Auswüchse eines äußerlichen Vorstellens mit dem scharfen Messer der Kritik weggeschnitten wurden.

Schleiermacher hat auch darin gezeigt, daß er in den Mittelpunkt des Glaubens viel tiefer eingedrungen als Hegel, daß er nicht die metaphysische Formel der Dreieinigkeit, sondern die volle anthropologische Mitte der Erlösung in den Vordergrund gestellt, daß er mit Einem Wort den ganzen religiösen Inhalt des Christenthums von dem Begriff der Erlösung und des Erlösers aus einheitlich entwickelt hat. Die Schleiermacher'sche Dogmatik ist deshalb so tief eingeschlagen in das Bewußtsein der Zeit, weil sie das innerste Streben derselben so richtig getroffen, weil sie einen Kern des Christenthums ausgesondert, reicher und lebensvoller als der Rationalismus es vermocht, zugleich aber bei dieser Vertiefung in das innerste Wesen des Christenthums mit großer Freiheit alles preisgegeben, was nur zu den Außenwerken gehört, was nur einen vorübergehenden Werth hat und dem Geiste unserer Zeit nicht mehr assimilirt werden kann. Ich erinnere an seine Kritik der Erbsünde, die nach seiner Darstellung nichts Anderes ist als die Gemeinschaftssünde, an seine Umbildung der alten juridischen Stellvertretungslehre, aus der er eine Lebensgemeinschaft mit Christo machte, an seine Kritik der Lehre von den beiden Naturen, von der Dreieinigkeit u. s. w. Aber freilich, wie sehr ist diese reinigende und geistig umbildende Thätigkeit Schleiermacher's später vergessen und in den Hintergrund gestellt worden! Wie wenige gab es von seinen Schülern, welche ein so geschärftes wissenschaftliches Gewissen bewahrten, daß sie sich mit einem Kern des Christenthums, wie Schleiermacher ihn geboten, begnügt, wie wenige, welche

die scharfe kritische Spürkraft und wahrhafte Geistesfreiheit mit inniger Religiosität verbanden wie er; wie viele dagegen, die nur dem praktischen Triebe folgten, der verfallenen Kirche wieder aufzuhelfen, und die sogleich darangingen, den neuen Bau zu beginnen, ohne die ungeheure Masse des Schuttes hinwegzuräumen, ohne die alten Bausteine genauer zu untersuchen, die sie zur Grundlage des Gebäudes machten! Der wirkliche Schleiermacher war den Meisten viel zu scharf und spitzig, viel zu unruhig und skeptisch, und sie fanden es bequemer und praktischer, ihn zu ihrem eigenen Bedürfniß herabzuziehen, als sich zu ihm zu erheben. Und dennoch muß zugegeben werden, daß auch bei Schleiermacher selbst, wenigstens in seiner Dogmatik, noch manche Unklarheiten und Zweideutigkeiten übrig blieben, noch manche Schleier nicht gehoben wurden, die wol diejenigen, welche in die philosophischen Grundanschauungen seiner Dialektik nicht tiefer eingedrungen, zu täuschen vermochten. Schleiermacher schließt, diesen Grundanschauungen zufolge, das Uebernatürliche viel strenger und entschiedener aus, als es dem Rationalismus möglich war. Denn dieser leugnete wol die Wunder, war aber vom Standpunkte eines äußerlichen Deismus nicht dazu fähig, dem Wunderbegriff die letzten Wurzeln abzuschneiden. Dem außer- und überweltlichen Gott entspricht es vollkommen, daß er sich auch in einer äußerlich und übernatürlich eingreifenden Wirksamkeit offenbare. So ist das Wunder die unmittelbarste Consequenz des Deismus. Schlechthin ausgeschlossen ist es dagegen vom Standpunkt der Immanenz, eines innerlichen, nothwendigen und stetigen Zusammenseins und Ineinanderwirkens von Gott und Welt, wie Schleiermacher ihn einnimmt. Er bestimmte das Verhältniß von Gott und Welt in seiner Dialektik als das zweier Correlata, sodaß weder ein Sein Gottes ohne

die Welt noch außer der Welt zu denken sei, daß vielmehr Gott nichts anderes sei als die lebendige Einheit der Welt, oder, wie er sich sonst ausdrückt, „die Totalität alles Seienden als Einheit betrachtet", während er die Welt als die in die Vielheit und Getheiltheit auseinander gehende Totalität faßte. Nach dieser Definition bleiben zwar Gott und Welt zwei verschiedene, aber doch wieder schlechthin zusammengehörige Begriffe, ähnlich wie bei Spinoza die natura naturans und natura naturata. Alle göttliche Thätigkeit verläuft nur in der Sphäre der Natur, in ihren Gesetzen und Zusammenhängen, welche von Gott selbst gesetzt sind; ein außer- und übernatürliches, vereinzeltes, sogenanntes unmittelbares Wirken Gottes gibt es nicht. Diesen Gedanken, daß alles Göttliche zugleich natürlich sei, oder, wie es auch anders ausgesprochen wird, daß „aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde", mit andern Worten, diese Vernichtung des Wunderbegriffs, führt Schleiermacher aber, wenigstens in seiner Dogmatik, nicht überall mit voller Bestimmtheit durch, weicht vielmehr der Entscheidung der eigentlichen Streitfrage aus, wenn er sagt: „das Uebernatürliche sei nicht schlechthin übernatürlich"; wenn er von den Wundern behauptet, sie gehören nicht nothwendig mit zu der Lehre von der Würde und dem Geschäft des Erlösers, sondern nur zu der Lehre von der Schrift; wenn er namentlich von der Auferstehung und Himmelfahrt aussagt, sie können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von Christi Person angesehen werden: wenn er mit Einem Wort überall darauf ausgeht, die Wunder zu beschränken und ihre Bedeutung herabzusetzen, ohne aber ihre thatsächliche

Wirklichkeit mit Unumwundenheit in Abrede zu stellen. So bleibt denn überall der Schein übrig, als ob diese Wirklichkeit der Wunder nicht angetastet, nur ihr Werth auf das rechte Maß zurückgeführt werden solle. So nennt Schleiermacher geradezu die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit ein Wunder, und in der That ist die Einzigkeit, Unerreichbarkeit und Urbildlichkeit, welche er ihm zuschreibt, ein solches und mit den Gesetzen der menschlichen, durch Irrthum und Sünde, durch den Kampf und Widerstand der dem Geiste voraneilenden Sinne nothwendig hindurchgehenden Natur, wie sie in der Lehre von der Sünde beschrieben wird, nicht zu vereinigen. An diesem Punkte durchbricht Schleiermacher offenbar den Standpunkt der Immanenz — hier tritt ein die Gesetze der menschlichen Gattung überschreitendes Moment ein und an diesen Punkt knüpfen sich daher auch als nothwendige Folge alle die Halbheiten und Unklarheiten, alle die supranaturalen Anwandlungen Schleiermacher's und seiner ganzen Schule an. Wenn er das „Wunder" in der Erscheinung des Erlösers so bestimmt, daß „sein eigenthümlicher geistiger Gehalt aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, nicht erklärt werden könne, sondern nur in der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens, in einem schöpferischen, göttlichen Act", seine Begründung habe, so knüpfen sich an diesen „schöpferischen Act" viel unklare und die schwachen Theologenköpfe leicht verwirrende Vorstellungen von einem vereinzelten und ganz ausnahmsweisen Wirken Gottes außer den Naturzusammenhängen, während doch, genau genommen, nichts anderes hier ausgesagt ist als das, was von jeder genialen, Neues schaffenden Kraft, von jedem eine neue Geistesepoche heraufführenden Heros gilt. Ist doch diese allgemeine geistige Quelle selbst als Kraft der Natur zu betrachten und nicht an-

ders von einem schöpferischen Acte Gottes abzuleiten als jede Wirkung natürlicher Kräfte.

Wir sind weit davon entfernt, diese supranaturalen Ueberbleibsel, welche noch über der Schleiermacher'schen Dogmatik lagern, dem großen Manne zu einem sittlichen Vorwurfe zu machen und als Mangel an Aufrichtigkeit anzusehen. Wir meinen vielmehr, es seien diese Mängel nicht sowol der Person, als jener ganzen Zeit, deren bedeutendster Vertreter Schleiermacher war, zuzurechnen, der Zeit der anbrechenden, noch von Dünsten umhüllten Morgenröthe, der Zeit einer beginnenden neuen Geistesepoche, in welcher, nach den Zerstörungen und Verflachungen des Rationalismus, das Streben naturgemäß darauf gerichtet war, bei dem aufzuführenden Neubau mit der Vergangenheit nirgends ganz zu brechen, vielmehr überall die anknüpfenden Fäden aufzusuchen, die überlieferte Lehre durch Vergeistigung weiter zu bilden und die alten Bausteine zu verwenden für die neue Kirche. Indessen wollen wir hier doch sogleich aufmerksam machen auf den großen Unterschied zwischen Schleiermacher selbst und der ersten Generation seiner Schüler. Bei Schleiermacher war dieser supranaturale Schein nur ein dünner, leicht verhüllender Flor, nur ein Act zarter Schonung, nur ein seiner neuen Theologie noch anhängender Rest des Alten, während in Wahrheit die von allen Punkten aus unterwühlende Kritik das ganze supranaturale Gehäuse, in welches der christliche Glaube bisher eingeschlossen gewesen, zerstörte; bei dem größten Theil seiner ersten Schüler dagegen, die so tief unter dem Meister standen, daß sie seine letzten Intentionen kaum ahnten, und denen namentlich die kritische Kraft seines Geistes ganz fehlte, hatte sich der alte Inhalt der Dogmatik wie eine zähe Masse erhalten, die dem Geschmack der Zeitgenossen genießbar gemacht wurde durch

die moderne Lehre vom Gefühl und einige der neuen idealistischen Periode entnommenen Ausdrucksweisen.

Das eclatanteste Beispiel einer solchen Art von Schleiermacherianismus ist die „Dogmatik" von Twesten. Dies äußerlich sehr abgeglättete und wohlgeschriebene, aber ganz unproductive Werk liefert den Beweis, wie wohl ausführbar es ist, die orthodoxe Dogmatik mit Schleiermacher's Sätzen aufzuputzen, die Lehre vom Gefühl als dem Quellpunkt der Religion vorzutragen und dabei den ganzen Inhalt der alten Dogmatik wohlerhalten wieder vorzuführen, unter dem Vorgeben, alles dies finde sich im christlichen Gefühl wieder; die Trinität mit ihren scholastischen Bestimmungen, die beiden Naturen, ja! der Teufel in eigener Person, dessen sich Herr Twesten mit besonderer Wärme und Vorliebe angenommen. — Wir finden in diesen und ähnlichen dogmatischen Werken wol das Bestreben, im einzelnen manches auszubessern und abzufeilen, manche Härten der alten Dogmatik abzustumpfen, manchen Aeußerlichkeiten eine Wendung nach innen zu geben, und es wird oft genug wiederholt, an die Stelle der mechanischen Weltanschauung solle die organische treten; aber nirgends sehen wir reine Formen, volle Consequenzen, neue Fundamente; die Kritik soll nur die Haut ritzen, nirgends ins faule Fleisch einschneiden, sodaß schließlich eine sehr unklare Mischung des Modernen und Altgläubigen, des speculativen Gedankens und der supranaturalistischen Vorstellung, der freien Wissenschaft und des biblischen Glaubens die Folge solchen Strebens ist. So wurde denn nach allen Seiten hin retractirt. In der Dogmatik wurde es Sitte, den Sabellianismus Schleiermacher's aufzugeben und, Twesten's gar nicht zu gedenken, übernahm Nitzsch es namentlich, wenn auch in etwas zögernder und dunkel räthselnder Weise, die Bedenken

Lücke's über die ontologische Trinität zu beschwichtigen, ihm auf den rechten Weg zu verhelfen. Ferner kam man innerhalb des Schleiermacher'schen Kreises auch darin bald überein, daß das Judenthum mit dem Alten Testament aus seiner Erniedrigung wieder zu erheben, daß hier ein heiliges Land göttlicher Erweisungen sei, eine engere heilige Geschichte in der großen Profangeschichte, wie Nitzsch ausführte und Umbreit accompagnirte, wozu sich denn auch wol noch ein kopfschüttelndes Bedauern über Schleiermacher's Unbekanntschaft mit dem Alten Testamente, über seine Unkenntniß der hebräischen Sprache gesellte.

Und wie es überhaupt Sitte wurde in diesen Kreisen, von einer tiefern Erfassung dieses oder jenes Dogmas zu reden, so namentlich fand man, daß es der Schleiermacher'schen Sündenlehre noch gar sehr an dieser Tiefe gebreche, und man erfand im Anschluß an Jakob Böhme'sche Speculationen eine neue Sündentheorie, die freilich ebenso wenig mit der biblischen wie mit der symbolischen Auffassung zu vereinigen, welche aber wenigstens die dunkeln Schatten einer vorzeitlichen und unauslöschlich fortwirkenden Sündenthat auf das ganze Menschengeschlecht warf. Es ist gewiß charakteristisch, daß die bedeutendste dogmatische Monographie in dieser Richtung, das Werk J. Müller's von der Sünde, so sorgfältig und sauber es auch im einzelnen gearbeitet ist, so fein auch das Reflexionsgespinnst sein mag, doch seinem letzten Resultat nach keinen andern Werth hat als den einer seltsamen und abenteuerlichen Hypothese, die selbst von den Verehrern ihres Urhebers nur als eine wissenschaftliche „Curiosität" betrachtet wird.

Auch war es gewiß nicht zufällig, daß gleichzeitig eine tiefere Erfassung der Christologie erstrebt wurde, welche zu

einem gleich unglücklichen Resultate führte und die völlige Unfruchtbarkeit im organischen Fortbilden der Dogmatik nur allzu offen bloßlegte. Ich meine das Dorner'sche Werk: „Die Geschichte der Lehre von der Person Christi", welches trotz allen Aufgebotes von Gelehrsamkeit, doch in seinem Endresultat als ein verfehltes, als eine dogmatische Misgeburt angesehen werden muß. Denn — was war aus der alten Lehre von den beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen in ihrer Vereinigung zu Einer Person geworden? Ein modernes in sich haltloses Zwitterwesen zwischen dem Schleiermacher'schen Christus, dem sündlosen und vollkommenen Menschen, und dem orthodoxen Gottmenschen. Eine Person, welche in der That nicht mehr Person, die vielmehr das Collectivum der menschlichen Natur darstellt, die „aller menschlichen Individualitäten Urbilder in sich sammelt".

Man sieht deutlich aus diesen prägnantesten Beispielen, in welche Verwirrungen und Abenteuerlichkeiten ein Theil der Schleiermacher'schen Schule hineingerieth, in dem unglücklichen Bestreben, tiefer zu sein als der Meister, und auf absonderliche Weise zwischen dem Bewußtsein der Gegenwart und der Orthodoxie zu vermitteln. Diese Schleiermacherianer sind es denn auch vorzugsweise gewesen, welche, ohne es zu wissen und zu wollen, der neuetablirten Rechtgläubigkeit bis zu den äußersten Spitzen des Confessionalismus hin in die Hände gearbeitet haben. Denn für verständige Naturen, für solche, welche scharfe Bestimmungen und einfache Consequenzen liebten, war es unmöglich, auszuhalten in diesem Synkretismus des Alten und Neuen, in diesen sich tiefsinnig geberdenden Unklarheiten, in dieser Wolkenschicht zwischen Himmel und Erde; — sie wollten festen Boden unter den Füßen, und so stellten sie sich auf den festen Rechtsboden unserer Kirche,

auf die Symbole mit ihren scharfen und verständig artikulirten Formeln.

Aber — es wurde schon angedeutet, es gab noch eine andere, von den zur Orthodoxie hinneigenden Schülern sich wenn auch nur durch eine leichte Nuance unterscheidende Fraction, welche das juste-milieu dieser Schule, die durch biblische Theologie temperirten Schleiermacherianer genannt werden können. Hier sind die kritischen Spitzen und Schärfen Schleiermacher's abgestumpft, seine Gedanken den biblischen Vorstellungen angepaßt, an die Stelle seiner dialektisirenden Manier ist eine einfachere Art, eine praktische Fassung getreten.

Der bedeutendste Repräsentant dieser Richtung ist bekanntlich Neander. — Woher der ungeheure Einfluß dieses Mannes, der, wenn man seine Lehrwirksamkeit, die Zahl seiner Zuhörer und Schüler als Maßstab anlegt, eine weit größere Bedeutung erhalten würde als Schleiermacher selbst? Diese beiden Männer standen länger als 20 Jahre nebeneinander an der Spitze der berliner Theologie, und hier zeigte es sich deutlich, wie Schleiermacher in seinen Einwirkungen wol intensiver und tiefer erfassend war, wie er aber nur einen kleinen Kreis von geistig Bedeutenden und Beweglichen um sich zu ziehen vermochte, während Neander die theologischen Massen um sich scharte und in unveränderter Verehrung um sich erhielt. Es war dies Neander'sche Temperamentum der Schleiermacher'schen Theologie ein solches, welches die weniger begabten und mehr praktischen Naturen besonders befriedigte, denn er gab einfache Resultate, er muthete den Zuhörern nicht die schwierige und oft künstliche Gymnastik zu, er gab die Wahrheit, während jener sie suchte und den Weg zu ihr ebenso hoch wie das Ziel selbst hielt.

Ich will hier wahrlich Neander's Persönlichkeit und die fesselnde Macht derselben nicht geringschätzen — im Gegentheil, ich schreibe ihr vorzugsweise die außerordentliche und fast einzige Anerkennung zu, deren er bei der jüngern Generation der Theologen genoß. Denn es war hier eine Reinheit und Einfalt des innersten Lebenskerns, eine Kindlichkeit in allem, was die äußere Welt angeht, eine Hingebung an die heilige Sache der Religion ohne allen Vorbehalt, ohne alle persönlichen Nebenrücksichten; es lebte dieser Mann wirklich und ausschließlich in der Welt des Geistes, sodaß er wie mit geschlossenen Augen hindurchging durch das Getümmel der Hauptstadt und die Leidenschaft der theologischen Parteien. Er ist in einer bei seinem Begräbniß gehaltenen Gedächtnißrede der letzte Kirchenvater genannt worden. Ich möchte ihn lieber einen protestantischen Mönch oder Heiligen nennen, denn seine Welt war das Kloster des inwendigen Menschen, aus dem heraus er für die Kirche wirkte und lehrte.

Ich will auch den großen Umfang seiner Gelehrsamkeit, die seltene und fast wunderbare Kraft seines Gedächtnisses, die ganz neue Durcharbeitung des kirchenhistorischen Materials keineswegs geringhalten, — aber dennoch behaupte ich, daß er wesentlich nur von dem Schleiermacher'schen Gedankenreichthum gezehrt, daß er der Theologie keine neue originale Anschauung zugeführt, ja daß er vorzugsweise es gewesen, der durch seine milde, aber auch abschwächende, alle scharfen Gegensätze durch praktische Beruhigungen ausgleichende Art viel dazu beigetragen, die Halbheit, Schlaffheit und Unbestimmtheit zu nähren und als Gegensatz gegen diese Unbestimmtheit unsern neuesten acuten Confessionalismus hervorzurufen.

Der Gedanke, welcher als der immer wiederkehrende Re-

frain durch seine Kirchengeschichte geht, ist, daß das Christenthum nicht eine Doctrin, sondern Leben sei — ein neues Lebensprincip, eine neue geistige Schöpfung, welche alle natürlichen Verhältnisse wie ein Sauerteig von innen her durchdringe und heilige, welche alle Individualitäten erhalte und verkläre. Aber diese Wahrheit, so groß und folgenreich sie auch sein mag, war ja, wie wir gesehen, schon von Schleiermacher ans Licht gestellt — nur ihre Anwendung auf die Kirchengeschichte gehörte Neander an. Und gerade die geschichtliche Durchführung blieb eine sehr dürftige. Freilich — eine neue Geistesvertiefung war überall erkennbar, man wurde wieder in die Innenwelt des christlichen Lebens zurückgeführt, man fühlte den Odem des religiösen Geistes hindurchziehen durch die Kirche, des freiesten und innerlichsten Geistes, der, nicht an Formeln gebunden, je nach den Eigenthümlichkeiten in wechselnden Gestalten sich offenbart; — aber gerade diese Eigenthümlichkeiten, von denen so viel die Rede, kamen nicht zu ihrem Rechte; es fehlte die gestaltende Kraft, die charakteristische Bewegung, die ausgeprägte Persönlichkeit. Vor dem Einen heiligenden Geiste erblaßten die menschlichen Persönlichkeiten, vor dem hellstrahlenden göttlichen Leben in der Geschichte trat das natürliche in Dunkel. Je mehr von Individualisirung des Christenthums die Rede, desto weniger gewann die Wirklichkeit an Gestalt, es blieb bei der Versicherung. So haben denn, näher besehen, alle Figuren der Neander'schen Kirchengeschichte Eine und dieselbe Physiognomie, den Typus milder, inniger, weltentsagender, fast mönchischer Frömmigkeit. Der Factor des natürlichen Menschen, des Weltlebens, kommt überall zu kurz. Es sind ein paar Gegensätze, auf welche alles gezogen, ein paar dürftige psychologische Schemata, in welche alle Charaktere gebannt

werden. So der Gegensatz der praktisch-kirchlichen und der dialektisch-speculativen Naturen, der theils auf einzelne Persönlichkeiten, theils auf ganze Völkerindividuen angewandt wird, und mit dem ganze Perioden der Geschichte charakterisirt werden. Und dann jener andere Gegensatz der vorherrschend idealistischen und realistischen Denkweise. — Wie Vieles und Verschiedenes läßt sich in diesen weiten und leeren Rahmen hineinzeichnen? Wie reiche Besonderheiten trägt das wirkliche Leben in sich? Welch eine Fülle von Gegensätzen und fortschreitenden Wandlungen offenbart die Culturgeschichte der Völker, ihr Leben in Recht und Sitte, in Wissenschaft und Kunst, das ja alles dem heiligenden Geist der Kirche angehört, ihm als Material zugeführt wird, um sich von ihm durchdringen und verklären zu lassen. Das unendlich reiche Material des natürlichen Lebens ist von Neander nicht bezwungen und wahrhaft gestaltet worden. Es liegt dies an der eigenthümlichen Schranke seines Wesens, die zügleich wieder seine Stärke ist. Ich meine an seiner abstracten Innerlichkeit. Bei diesem Vorherrschen des innern Sinnes über alle äußere Wahrnehmung, bei diesem Mangel an scharfem Auge für die äußere Welt und ihre Figuration, war sehr natürlich seine Vorliebe für die Geschichte des christlichen Lebens, für die Geschichte der Frömmigkeit; denn eine solche hat er vielmehr gegeben als eine Geschichte der Kirche. Für ihn waren die scharfen Zuspitzungen und Gegensätze in der Lehre, ebenso sehr wie die kunstvollen Gliederungen in der Verfassung abstoßend und fremdartig. Er hatte keine Neigung, sie in ihre Einzelheiten zu verfolgen, sie erschienen ihm vielmehr als Auswüchse und Abirrungen von dem Centrum des Christenthums. Dagegen wurde das Erbauliche überall und mit innerster Herzensbefriedigung in

Mittelpunkt gestellt, alles, was von hier aus sich entfernte nach der Peripherie des wirklichen Lebens hin, wenn auch mit Milde, doch mit Abwendung und stiller Misbilligung beurtheilt.

So groß daher auch der Fortschritt der Neander'schen Geschichtschreibung über die äußerlich-pragmatisirende Behandlung eines Planck und Spittler war, verfiel sie doch in eine andere, die entgegengesetzte Einseitigkeit, und nicht mit Unrecht ist Neander mit Gottfried Arnold verglichen, seine Geschichte eine ascetische, ein Erbauungsbuch im höhern Stil genannt worden. Auch ist von verschiedenen Seiten her über diese Schranke hinausgeschritten. Namentlich Hase und Ranke haben durch das Talent geistreichen Individualisirens und kunstvollen Gestaltens sich einer weit reichern Wirklichkeit bemächtigt und den Reflex der Religion in die weitesten Kreise des Weltlebens hinein zur Anschauung gebracht. Andererseits ist durch Baur darin ein wesentlicher Fortschritt begründet, daß der geistige Proceß der Dogmengeschichte in der ganzen Fülle seines Gedankeninhalts und in der ganzen Schärfe seiner dialektischen Gegensätze zur Darstellung gekommen ist.

Von Neander's kritischen Arbeiten, wie sie namentlich in seinem „Apostolischen Zeitalter" und in seinem „Leben Jesu" vorliegen, wird noch ausführlicher die Rede sein, da das letztere Werk in bestimmtem Gegensatze gegen das „Leben Jesu" von Strauß geschrieben ist. Hier nur so viel, daß Neander auf diesem Gebiete eine sehr schwankende Vermittelungsstellung einnimmt, bei der es ihm nirgends darauf ankommt, die Authentie einer angefochtenen Schrift, ihren apostolischen Ursprung, völlig und um jeden Preis zu retten; bei der er aber auch wieder so wenig wie möglich aufzugeben geneigt ist, indem er den Verfasser zu einem Apostelschüler oder Apostel-

freunde macht; bei der ferner die Historicität bis in alles Einzelne keineswegs festgehalten wird, bei der aber doch auch wieder nur sehr Unwesentliches und Vereinzeltes dem Mythus preisgegeben wird. In dieser Mitte zwischen Authentie und Nichtauthentie, zwischen Geschichte und Mythus bewegt er sich mit einer gewissen theologischen Weitherzigkeit, aber auch mit einer sehr auffallenden kritischen Sorglosigkeit, welche alles dem subjectiven Gefühl überläßt und mit allerlei kleinen Mitteln sich über sehr ernste Schwierigkeiten und Widersprüche hinweghilft. Ich gestehe, daß ich diese Art von Gefühlskritik, die in ihrer behaglichen Sicherheit sich auch durch die schreiendsten Widersprüche nicht irren läßt, die hier etwas hinzusetzt, dort etwas übersieht, und die sich schließlich immer noch durch allerlei Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten zu trösten weiß, die aber keiner Differenz scharf ins Auge sieht, keine Schwierigkeit in ihrem ganzen Ernste ermißt — daß ich diese Art von Gefühlskritik in der Willkür ihrer Subjectivität immer für eine unberechtigte und unausreichende gehalten habe, gegenüber den geschärften und zusammenhängenden Zweifeln, welche die neueste Zeit zur Sprache gebracht. Ueberhaupt war die Kritik am wenigsten das Talent Neander's, und wenn die Arbeiten in dieser Richtung, wie namentlich „Das apostolische Zeitalter" und „Das Leben Jesu", einen sehr großen Leserkreis gefunden, ist dieser Erfolg mehr auf die Verbindung des Wissenschaftlichen und des Ascetischen, auf das gemüthliche theologische Pectus, das auch hier das Wort führt, als auf die Klarheit und den innern Zusammenhang der wissenschaftlichen Resultate zu schreiben.

Pectus est, quod theologum facit; das war bekanntlich das Motto Neander's, nach dem auch wol seine Anhänger spottweise von den Hegelianern Pectoralisten genannt wur-

den. In dieser Sentenz liegt in der That seine Bedeutung und seine Einseitigkeit. Der Schleiermacher'sche Gedanke, daß die Religion Sache des innersten Gemüthslebens sei, hat hier schon eine bedenkliche Wendung erhalten. Denn richtig ist es: pectus est, quod facit religiosum, aber falsch und einseitig: pectus est, quod facit theologum. Denn der Theolog als solcher, in seinem Unterschiede vom frommen Laien, wird nicht durch das Gemüth gemacht, sondern durch die Wissenschaft, wenn auch die Grundlage und die nothwendige Voraussetzung der Theologie, namentlich der praktischen, das religiöse Gemüthsleben ist. Neander hat jene Sentenz mit großer Kraft, namentlich polemisch, nach zwei Seiten hin zur Geltung gebracht. Einmal gegenüber der erneuten Orthodoxie, der Partei der „Evangelischen Kirchenzeitung"; dann gegenüber dem Begriffsformalismus und Scholasticismus der Hegel'schen Schule. Er hat der freien Innerlichkeit der Religion, die an keine dogmatische Formel geknechtet ist, wo er nur immer gekonnt und aufs rücksichtsloseste das Wort geredet; er hat in Vorreden wie in theologischen Voten, und namentlich in den beiden Voten über die hallische Denunciation gegen Wegscheider und Gesenius und über das „Leben Jesu" von Strauß, sich der Buchstabenverknechtung und Verfolgungssucht entgegengestellt, die schon damals in Berlin ihren Sitz aufgeschlagen und ihr propagandistisches Treiben begann. Er war in der That der gefürchtetste Gegner der neupreußischen Orthodoxie. Er war der Einzige, den Hengstenberg, der sonst keine Persönlichkeit schonte, mit einer gewissen rücksichtvollen Scheu umkreiste, gegen dessen Angriffe er sich nur in der Defensive hielt. Aber er hat dafür auch mit noch stärkerer Aufregung, ja mit krankhafter Erhitzung, bei jeder Gelegenheit, in jeder neuen Vorrede, bei jeder Geburtstagsfeier und jedem Fackelständchen, öffentlich und privatim gegen

die Begriffsvergötterung der Hegel'schen Schule die Stimme erhoben und sich in der Ereiferung nach dieser Seite hin von Jahr zu Jahr gesteigert.

Ich gehöre wahrlich nicht zu den Verehrern des todten Begriffswesens und der theologischen Scholastik, welche von der Hegel'schen Schule ausgegangen; ich glaube vielmehr, daß diese Philosophie durch abstractes Construiren und Schematisiren viel geistige Kräfte des Volks absorbirt, viel Gesundheit des Sinnes und Verstandes zerstört hat, aber ich meine, es darf nicht verkannt werden, wie diese Philosophie den deutschen Geist in die Zucht genommen und logisch geschult hat, und wie dieser παιδάγωγος vielleicht ein nothwendiger war, um über die geistige Dissolutheit der Romantik und über alle Aufspreizungen des Subjectivismus, in welche unterzugehen wir Gefahr liefen, hinwegzukommen. Und ich meine, wer die Bedeutung dieser Denkdisciplin ganz verkennt, wie Neander es thut, wer an die Stelle wissenschaftlicher Formen breite Unbestimmtheiten setzt, wer dem präcisen Gedanken und der dialektischen Schärfe überhaupt so fern steht wie er, der hat kein Recht zur Polemik, der steht nur in der entgegengesetzten Einseitigkeit und muß es sich gefallen lassen, wenn ihm auf den Vorwurf der Begriffsvergötterung der des Gemüthsbreies zurückgegeben wird, auf den des Panlogismus der des Pectoralismus.

Und so sehen wir denn auf dem Boden der modernen Theologie zwei schroffe Gegensätze hervorbrechen, die eine Zeit lang die beherrschenden sind, und die ich als den Gegensatz der Gemüths- und der Begriffstheologie bezeichnen will. Die vielfachen Differenzen und Antipathien zwischen Schleiermacher und Hegel, die sich nur in gelegentlichen Andeutungen und beiläufigen Invectiven Luft gemacht, spitzten sich nun zu

einem prägnanten Ausdruck zu in dem Gegenüber der beiden Männer: Marheineke und Neander. Sie waren in der That grundverschiedene Naturen. Der souveräne Stolz des Begreifens, der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, den Marheineke mit hohepriesterlicher Würde vor sich hertrug, alles von obenher betrachtend, was dem gemeinen Vorstellen angehörte, — diese gespreizte Vornehmheit berührte Neander's innerliche Natur aufs feindlichste und rief seinen Unwillen um so entschiedener hervor, als diese ganze Wissenschaft mit ihrem absoluten Begriff sich, näher besehen, unfähig erwies, den Reichthum und die Tiefen der Wirklichkeit zu erfassen, vielmehr in einem sehr engen Kreise auf dürrer Haide ruhelos umhergetrieben wurde. Und so war denn dieser Gegensatz mehr als persönlicher Art. Mehr als ein Unterschied der Form und Methode, er ging bis auf den Grundgedanken zurück. Er wurde von Neander selbst als der des „christlichen Theismus“ und des „Pantheismus“ bestimmt, und der Pantheismus war es vorzüglich, den er in der letzten Zeit mit aller Heftigkeit und Gemüthsempörung bekämpfte. — Es ist schon davon die Rede gewesen, wie weit dieser Vorwurf auf die Hegel'sche Philosophie anwendbar war. Jedenfalls zeigt sich in dieser Polemik, wie auf dem Boden der Immanenz, welcher ja die Voraussetzung der ganzen modernen Theologie ist, neue Gegensätze hervorbrechen, von denen der eine wieder an den überwundenen Supranaturalismus anknüpft, der andere den persönlichen Kern des absoluten Wesens selbst auflöst. Und die gegenseitige Antipathie, welche nun zwischen der speculativen und der gläubigen Schule erwacht, ist so groß, daß darüber der gemeinsame Ausgangspunkt in dem anfänglichen Zusammengehen beider Richtungen gänzlich vergessen wird. War es doch Marheineke gewesen,

der mit besonderm Eifer die Berufung Neander's nach Berlin betrieben, der sich von seiner Wirksamkeit für den Aufschwung der neuen Theologie so Großes versprochen!

Aber wir müssen endlich noch die dritte Fraction der Schleiermacherianer, die aus dem Bündniß rationalistischer Kritik, gelehrter Forschungen und Schleiermacher'scher Anregungen hervorgegangen, etwas genauer ins Auge fassen, vor allem ihren bedeutendsten Repräsentanten: De Wette.

Dazu ist es nöthig, nachzuholen, was bisher unerörtert geblieben, die Stellung Schleiermacher's selbst zur historischen Kritik und sein Verdienst um sie.

Schleiermacher eröffnete seine literarische Laufbahn in dieser Richtung schon im Jahre 1807 mit einem kritischen „Sendschreiben an Gaß über den ersten Brief des Timotheus"; im Jahre 1817 erschien sein Werk über das Evangelium des Lucas; dem Umfange nach gering, aber dem Werthe nach sehr bedeutend war seine „Abhandlung über die Zeugnisse des Papias", mit der er in den „Studien und Kritiken" 1832 die theologische Welt überraschte, und endlich sind seine kritischen Ansichten über das Neue Testament zusammengefaßt in den nach seinem Tode herausgegebenen und durch Lücke bevorworteten „Vorlesungen über die Einleitung in das Neue Testament".

Es braucht wol nicht erst erwähnt zu werden, daß Schleiermacher von einer mechanischen Inspirationslehre, von jeder abergläubigen Betrachtung des Kanon und seiner Entstehung so sehr wie möglich entfernt war. Er führte diese Untersuchungen als rein historische und wußte sich durch keine dogmatische Neben- und Hintergedanken gebunden. Er setzte die von Eichhorn eingeleiteten Untersuchungen über die Entstehung der drei synoptischen Evangelien und ihr gegenseitiges

Verhältniß auf ganz freie und selbständige Weise fort. Eichhorn hatte bekanntlich durch seine Hypothese eines schriftlichen, aramäisch verfaßten Urevangeliums, das durch verschiedene Abschriften und Uebersetzungen hindurchgegangen, die auffallende Erscheinung sowol der vielfachen, oft wörtlichen Uebereinstimmung der Synoptiker, als ihrer öftern Verschiedenheiten zu erklären versucht. Eine Umbildung und Verbesserung hatte dann diese Hypothese erfahren durch Gieseler, welcher an Stelle des schriftlichen Urevangeliums ein mündliches setzte, eine Annahme, die manchen Schwierigkeiten entging, welche das schriftliche Evangelium betroffen, und die um so größern Anklang fand in der Zeit, als sie mit der Wolf'schen Erklärung der Genesis der Homerischen Gesänge sich nahe berührte. Allein auch diese Traditionshypothese Gieseler's, so richtig sie sein mochte, reichte allein nicht aus, um die Verschiedenheit zwischen den einzelnen Evangelien nicht allein in Worten und Wendungen, sondern in der ganzen Anordnung und in größern Stücken zu erklären. Und hier tritt Schleiermacher ein, indem er, namentlich gestützt auf den Prolog des Lucas, Gieseler's Ansicht adoptirt, ihr aber auch zugleich ein neues Moment hinzufügt. Auch er geht aus von einer mündlichen Tradition, die aber nicht durch apostolische Leitung, sondern absicht- und reflexionslos entstand. Sie bildete sich gleich zu Anfange in zwei Hauptmassen, als ein galiläischer und ein hierosolymitanischer Traditionskreis. Diese mündliche Ueberlieferung wurde dann aber sehr bald schriftlich fixirt durch Aufzeichnung einzelner Theile der evangelischen Ueberlieferung. Diese kleinern Schriftstücke, welche Schleiermacher Diegesen nennt, standen gleichsam in der Mitte zwischen der mündlichen Verkündigung des Evangeliums und den spätern größern evangelischen Compositionen. Aus der verschiedenar-

tigen Verbindung dieser kleinen Schriftstücke und der Benutzung mannichfacher Quellen ist die Differenz zwischen unsern gegenwärtigen Evangelien zu erklären. So stehen die Verfasser unserer kanonischen Evangelien den Thatsachen selbst schon ziemlich fern, getrennt durch die beiden Mittelglieder, die mündliche Tradition und die Diegesen. Sie sind nur die Sammler und Bearbeiter des vorgefundenen Materials; keiner von ihnen hat aus eigener Anschauung geschöpft, denn auch das Matthäus-Evangelium rührt nicht in seiner jetzigen Gestalt von dem Apostel Matthäus her, sondern führt diesen Namen nur, weil eine von Matthäus aufgesetzte Redesammlung (die *λογια*) seinen Grundstock bildet. — Alle drei Evangelien aber tragen durchaus den Charakter von Aggregatbildungen im Gegensatz zum Johanneischen, das eine von einem Augenzeugen und Apostel verfaßte einheitliche Composition ist. Sie gehören daher auch nicht mehr der apostolischen, sondern der nachapostolischen Zeit an, und zwar so, daß im Matthäus mehr die Elemente der galiläischen, im Lucas die der jerusalemitanischen Tradition verarbeitet sind, Marcus aber, von beiden abhängig, beide abwechselnd benutzt hat. Die Facticität der Erzählungen wird bei dieser Annahme im Ganzen festgehalten, freilich auch nur im Ganzen, denn es kann nicht fehlen, daß in manchen Einzelheiten der Mythus Eingang gefunden, da „Manches aus trüben Quellen hinzugeflossen, wo theils das mangelnde Gedächtniß, theils die Befangenheit der Vorstellungen, theils die Wundersucht Alterationen hervorgebracht". Namentlich die beiden äußersten Punkte der evangelischen Geschichte, der Anfang und das Ende, sind mit mythischen Bestandtheilen stark zersetzt. Dagegen das Evangelium des Johannes, wie es unzweifelhaft apostolischen Ursprungs ist, steht auch durchaus auf historischem Boden. Hier

haben wir nicht eine spätere Zusammenfügung mündlicher und schriftlicher Ueberlieferungen, sondern Selbsterlebtes, der Augenzeuge tritt uns überall in der durchgehends vollkommen klaren Lebendigkeit entgegen. So weit die Schleiermacher'sche Evangelienkritik. Auch in Bezug auf die übrigen Schriften des Neuen Testament erhebt er manchen Zweifel und zeigt überall selbständiges Forschen. Den ersten Brief des Timotheus hält er für unecht, für ein compilatorisches Machwerk aus den beiden folgenden Pastoralbriefen; der Brief an die Epheser ist ihm mindestens zweifelhaft; der Hebräerbrief gilt ihm für entschieden unpaulinisch, die Apokalypse für unjohanneisch. Den Zweifel an der Echtheit des zweiten und dritten Johanneischen Briefs hält er für schwer zu überwinden; den ersten Brief Petri gibt er unbedingt preis, ebenso den Brief Jakobi, den er für ein spätes „Machwerk" erklärt, in dem sich ein „durchaus äußerlicher und wunderlicher Typus" auspräge, auch viel „leerer Wortschwall aufgewandt werde".

Mit diesen Resultaten der Schleiermacher'schen Kritik stimmt nun bei aller Selbständigkeit des Urtheils De Wette in den Hauptpunkten überein, und er gilt mit Recht als der letzte Abschluß, als der eigentliche Höhepunkt der mit Semler und Eichhorn beginnenden Kritik des Kanon. Wir schweigen hier und wol mit Recht von De Wette's Bemühungen um die systematische Theologie, wie sie namentlich in seinen Schriften „Ueber Religion und Theologie", in seinem „Lehrbuch der christlichen Dogmatik", in seinem letzten Werke „Ueber das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens" und in seinen die Ethik behandelnden Schriften niedergelegt sind; denn, so verdienstlich auch alle diese Arbeiten sein mögen, sind sie doch hinter denen Schleiermacher's weit zurückgeblieben und durch sie in Schatten ge-

worfen, wie denn namentlich seine Fries'sche Psychologie, seine „Dreitheilung des Wissens, Glaubens und Ahnens“ und die darauf sich gründende Lösung des Widerstreits zwischen Wissen und Glauben durch die ästhetische Erhebung, durch den bildlichen Ausdruck, bereits völlig verschollen sind. De Wette blieb auf dem dogmatischen Gebiet in einem ungelösten Dualismus stehen, in dem Gegensatz nüchterner Verstandeskritik, welche das alte Dogma zerstörte, und ästhetischen Bedürfnisses, welches dasselbe für das Gefühl wieder herrichtete. Das Unbefriedigende zeigte sich darin, daß diese Herstellung immer nur eine uneigentliche und bildliche blieb und so der Streit zwischen der strengen Wissenschaft und dem symbolisirenden Gefühl ein nie endender war. Aber so ungenügend auch diese dogmatischen Lösungen blieben, in allen Fragen der Kritik war er der gründlichste und gelehrteste Forscher der ganzen Zeit, sie übte er mit voller Meisterschaft. Er stellte das ganze gelehrte Material für diese Fragen mit größter Genauigkeit, mit gerechtester Abwägung des Für und Wider zusammen, und er ging mit feinstem kritischen Gefühl auf alle Zeugnisse des Unhistorischen und Unechten, namentlich in Sprache und Stil ein. Man hat ihm von orthodoxer Seite den Vorwurf der Hyperkritik gemacht. Gewiß mit Unrecht. Denn der Charakter seines ganzen kritischen Verfahrens ist vielmehr der des parteilosen, ruhigen Erwägens, eines über alle subjectiven Interessen erhabenen richterlichen Ermessens. Auf die Genauigkeit des Verfahrens, auf die Richtigkeit aller einzelnen Positionen in dieser Rechnung kommt es ihm allein an; das Resultat der Untersuchungen soll auf diese Rechnung selbst keinen Einfluß ausüben, vielmehr nur als die Generalsumme aus ihr hervorgehen. Das Charakteristische ist bei De Wette vielmehr die Resultatlosigkeit, der Mangel an Abschluß,

das Imzweifelstehenbleiben. Die Kritik kommt sehr oft nicht über den Zweifel, dem ein anderer Zweifel mit gleicher Stärke gegenübersteht, hinaus. Ferner besteht das Mangelhafte dieser ganzen Art der Kritik darin, daß sie oft bei sehr unsichern und subjectiven Instanzen, bei reinen Geschmacks- und Gefühlsurtheilen stehen bleibt. Außer den äußern Zeugnissen für eine Schrift werden besonders die innern Merkmale der Ursprünglichkeit, der Lebendigkeit und Wirklichkeit der Situation, aus der heraus geschrieben ist, ferner die stilistischen Eigenthümlichkeiten für die Entscheidung zu Hülfe genommen. So gut und richtig dies auch ist, reichen doch selten solche Momente zu einem endgültigen Urtheile aus. Und es ist jedenfalls ein großer, durch die neueste tübinger Schule bezeichneter Fortschritt, daß der historische Hintergrund, der durchscheinende dogmatische Standpunkt der einzelnen Schriften schärfer ins Auge gefaßt ist. So erst wird die Kritik zu einer objectiv-historischen. So genügt sie sich nicht damit, wie dies bei De Wette meistens der Fall, über Echtheit oder Unechtheit zu entscheiden. Ein solches Resultat ist im Grunde ein sehr dürftiges. Denn darauf allein kommt es doch nicht an, ob der vorgesetzte Name der richtige, sondern darauf, welchem Entstehungskreise, welcher Grundrichtung eine Schrift angehört, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu verfolgen und im Zusammenhange der ganzen Geistesentwickelung als einen integrirenden Bestandtheil ihrer Zeit zu erkennen.

Wir sind in De Wette bis zur kritischen Spitze der Schleiermacher'schen Theologie gekommen. Wir haben Hegel und Schleiermacher als die beiden Hauptfactoren, als die eigentliche Gedankensubstanz der modernen Theologie bezeichnet und die verschiedenen Richtungen und Ausgänge dieser beiden Schulen zu charakterisiren versucht. Ein ganz concretes Bild,

eine volle Gesammtdarstellung der modernen Theologie finden wir in der Universität Berlin. Hegel und Marheineke, Schleiermacher, Neander, De Wette, alle diese Repräsentanten der neuen Geistesentwickelung stehen hier zusammen. Und wenn auch De Wette infolge seines Conflicts mit der preußischen Regierung, der durch den bekannten Brief an Sand's Mutter veranlaßt wurde, schon 1820 Berlin verlassen muß, Hegel erst 1818 von Heidelberg hierherkommt, um in den Sand des norddeutschen Geistes den Samen seiner Philosophie auszustreuen, so steht doch die Mehrzahl jener Männer lange Jahre hindurch nebeneinander und erhebt die Universität Berlin zum Brennpunkt des geistigen Lebens, der philosophischen und theologischen Entwickelung Deutschlands.

Hierher strömte damals in den zwanziger Jahren bis in die Mitte der dreißiger die Elite der theologischen Jugend, um die letzte Weihe der Wissenschaft, um eine Anregung für das ganze Leben zu empfangen. Und nicht Solche allein, welche kamen, um ihr theologisches Triennium zu absolviren, nicht in Examennoth und in der Misère der theologischen Bedürftigkeiten verkümmerte Menschen, sondern reifere Männer in größerer Zahl, solche, welche schon die kirchlichen Weihen erhalten: Vicare aus Baden, aus der Schweiz, aus Würtemberg, Repetenten und Doctoren vom tübinger Seminar; Männer, welche mit Eifer und Auszeichnung in ihrer Wissenschaft gearbeitet und die voll Ehrfurcht vor den Namen Schleiermacher, Neander, Hegel, Marheineke nach Berlin wallfahrteten, um mit reicherer Erkenntniß in die praktische Wirksamkeit ihrer Heimat zurückzukehren! Es war damals die Blütezeit unserer Theologie! Welch ein begeistertes Streben durchdrang jeden Einzelnen, der die Schwingungen der Zeit mitzuempfinden im Stande war; welch neue Aussichten eröff-

neten sich nach allen Seiten, wie arbeiteten die Gedanken nach Ausdruck und Klarheit, wie drang der Geist in die Tiefen der Erkenntniß, welch ahnungsvolle Hoffnungen einer versöhnenden Zukunft erfüllten die Seelen! Es war dies die große, schöpferische Epoche unserer Philosophie und Theologie! Eine Zeit, in welcher die Besten und Geistvollsten das theologische Studium erwählten, aus innerstem Wahrheitsdrang, der sonst nirgends eine Befriedigung zu finden vermochte!

Der Idealismus des deutschen Geistes stand damals auf seinem Höhepunkte! Er war freilich noch eingehüllt in viele Nebel, die erst später in der Zeit der zersetzenden Kritik sich gelöst haben!

Zweites Kapitel.

Die neue Orthodoxie. Hengstenberg und die „Evangelische Kirchenzeitung“.

Ehe wir darangehen, die neue Periode der Zersetzung, die mit dem „Leben Jesu“ von Strauß beginnt, zu charakterisiren, müssen wir noch eine theologische Richtung besprechen, die, so repristinirend sie auch ist, doch der modernen Theologie angehört; wir müssen uns, wenn auch widerwillig, entschließen, noch eine Persönlichkeit neben jene großen Theologen Schleiermacher, Neander, De Wette, Marheineke zu stellen, der es wirklich zutheil geworden, neben ihnen zu stehen, so ungleich sie ihnen auch an Geisteskraft und Geistesadel war.

Wir brauchen wol kaum hinzuzufügen, wir meinen die berliner Orthodoxie und ihr sichtbares Oberhaupt Hengstenberg.

Man kann wol fragen, wie gehört diese Wiederherstellung der alten Orthodoxie in die moderne Theologie? Wie verdient sie es, die nur als ein seltsamer Anachronismus erscheint, aufgenommen zu werden in den Entwickelungsgang

unserer. Wissenschaft? Wie kann sie, die nur ein pathologisches Interesse in Anspruch nimmt, als ein geistiger Factor mit gelten in der Geschichte der neuesten Zeit?

Es ist unleugbar, daß die Ausbreitung und praktische Bedeutsamkeit, welche diese Richtung namentlich in unserm Vaterlande gewonnen, sich einem großen Theile nach auf äußerliche Mittel, auf besondere Gunst von Personen und Verhältnissen und auf die sehr geschickte und von Anfang an berechnete Benutzung dieser Gunst zurückführen läßt. Allein es wäre unhistorisch und ungerecht zugleich, so äußerlicher Erklärung allein Raum zu geben.

Es wirkten hier mächtige Strömungen der Zeit, instinctive Gewalten mit ein, die, so unklar sie auch sein mochten, so misdeutet und misleitet sie auch wurden, auf ein praktisches Bedürfniß zurückgingen, das seine Befriedigung erheischte. Es hat selbst dieser Auswuchs der Theologie noch eine Art von historischer Nothwendigkeit, es liegt selbst dieser Caricatur von Wahrheit noch ein Wahrheitskeim zum Grunde!

So viel auch an dieser Richtung forcirt und gemacht ist, rein erkünstelt und erheuchelt, ein bloßes Product berliner Industrie, ein Absenker politischer Reaction ist sie nicht. Ich muß noch einmal hinweisen auf jene großen Erschütterungen, welche zu Anfang des Jahrhunderts das Leben der Völker bewegten, auf die Freiheitskriege mit ihren todesmuthigen Opfern, mit ihren ernsten, tief nachwirkenden Erfahrungen. Die Flamme der Religion, welche fast erloschen schien, war durch sie im deutschen Volke von neuem angefacht. Diese religiöse Einkehr des Volks nach der Rettung aus großen Gefahren, dieses Dankgebet, zu welchem die ganze Nation die Hände emporhob, war der Boden, in welchen der Samen der neuen Rechtgläubigkeit ausgestreut wurde. Es wurde ein

volksthümliches Bedürfniß ausgebeutet von theologischer Beschränktheit! Es wurde wahrhaft praktische Gläubigkeit in dogmatische Rechtgläubigkeit umgedeutet! Es ist nicht rein zufällig, daß ein nicht unbedeutender Theil der orthodoxen Theologen den burschenschaftlichen Kreisen angehört. Namen wie Hengstenberg, Krummacher, Harleß, Guericke, Heinrich Ranke, denen sich von Nichttheologen Karl von Raumer, Wackernagel und H. Leo anschließen, mögen andeuten, wie eine Fraction der Burschenschaft in ihrem Streben nach Volksthümlichkeit dahin kam, eine solche Anwendung dieser Idee auf Religion und Kirche zu machen, daß ein recht massives, derbes, volksthümliches Christenthum im Sinne Luther's versucht wurde. Ihnen erschien diese ganze Theologie zu spiritualistisch, zu dünn und feingespitzt, zu gefühlig und unbestimmt, daß sie wol den Gebildeten und Geistreichen, nicht aber dem kräftigen und realistischen Sinne zugemuthet werden dürfe. Und darauf kam es doch gerade an, das Volk in Masse wieder mit Religion zu erfüllen! Bestand doch in Wahrheit noch eine tiefe Kluft zwischen der neuen, durch die Häupter der Philosophie wie der Poesie uns zugeführten Geistesbildung und den Bedürfnissen des Volks! Und solange diese Kluft nicht ausgefüllt, solange die neue Theologie dem Volke nicht wirklich nahegebracht, in Fleisch und Blut seines Vorstellens und Wollens übergegangen — so lange konnte man auf die Dauer nichts entgegensetzen jenem Streben, vom Rationalismus unmittelbar in die alte Rechtgläubigkeit zurückzukehren, aus der Wüste der Aufklärung den Weg zu suchen in das gelobte Land des Zeitalters der Reformation. — Es war dies freilich ein Sprung, aber wie weit kam man mit einem kecken Sprunge über jenen garstigen Graben, der in Deutschland die Niederung des Volks von dem Höhenzuge

seiner Literatur, von den sogenannten Geistreichen und Gebildeten trennt?! Und war dieser Sprung nicht viel leichter ausführbar als der lange Umweg durch ein allmähliches Verinnerlichen und Vergeistigen der Volksreligion? Und gab es nicht Repräsentanten jenes volksthümlichen Bedürfnisses, unter welchen ich nur den Einen, Claus Harms, nennen will, bei denen die Religion echt und ursprünglich war, wie ein frischer Bergquell hervorströmend aus dem Innersten des Gemüths, die ein Recht hatten, an Luther wieder zu erinnern, den Glauben und die köstliche Kraft, Wirklichkeit und Kindlichkeit des großen Reformators der verblaßten und altklugen Bildung der Zeit entgegenzuhalten? Ich gestehe, denke ich an jenen Mann, der die ganze nachhaltige Kraft, die ganze kindliche Liebenswürdigkeit seines Volksstamms hineinlegte in sein theologisches und kirchliches Wirken, und der dasteht wie eine ehrwürdige Patriarchengestalt in der holsteinischen Landeskirche, denke ich an nahverwandte Charaktere, einen Heubner, Claudius, so muß ich die innere Wahrheit und Berechtigung jenes Zurückgreifens bis auf Luther wenigstens für gewisse Naturen zugeben.

Freilich traten noch andere und sehr widerwärtige Strebungen hinzu, um die neue Orthodoxie zu befestigen. Vor allem — der sich aller deutschen Regierungen nach den Freiheitskriegen bemächtigende Restaurationstrieb, der aus dem politischen Gebiet auch auf das kirchliche übertragen wurde. Galt es doch nach einer langen Periode der Auflösung und des Umsturzes die aus der Revolution und den Verheerungen des Kriegs geretteten Trümmer zu benutzen zu einem neuen Aufbau! Galt es doch auch, die umgestürzten Mauern des alten Zion wieder aufzubauen! Und wie viel leichter und bequemer war es da, die alten Fundamente aus dem Schutte

hervorzusuchen, auf den Symbolen der Reformationszeit den kirchlichen Bau aufzurichten, als ihm einen neuen, tief und sicher gegründeten Unterbau zu geben! Wie sehr mußte es da im Interesse der Regierungen, der Landesfürsten, liegen, die ja ohnehin ihr landesherrliches Episkopat sehr bureaukratisch verwalteten, die alten Symbole, Kirchenordnungen und liturgischen Formulare wieder hervorzusuchen, um auf ihre Autorität die Kirche zu stützen, sich auf sie als ihre sichere Rechtsbasis zu stellen!

Zu diesen Bedürfnissen und Strebungen der Zeit, welche auf eine kirchliche Restauration hindrängten, kam aber noch das vielfach Ungenügende der sogenannten Vermittelungstheologie. In der Schleiermacher'schen Schule selbst waren ja, wie gezeigt, die Neigungen zur Rechtgläubigkeit ziemlich stark; in den Neander'schen Unbestimmtheiten und in seiner ganz willkürlichen Gefühlskritik konnte sich niemand auf die Länge halten; Schleiermacher selbst aber war zu vielseitig und dialektisch, zu scharf und durchschneidend und zu wenig geneigt, einfache und abschließende Resultate zu geben, als daß die Zahl seiner eigentlichen Schüler, solcher, welche das mühsame Ringen um die Wahrheit mit ihm durchzumachen und sich eine eigene Ueberzeugung zu erkämpfen entschlossen waren, eine große hätte sein können. So kam es, daß die Gefühlsgläubigkeit zur Rechtgläubigkeit überging, daß, als der geistige Aufschwung matter wurde, das praktische Bedürfniß aber nach festen kirchlichen Institutionen, nach dogmatischen Formeln größer, jener Rückfall in die alte Orthodoxie eintrat.

Die Anknüpfung für diese Richtung gab merkwürdigerweise der ihr aus frühern Zeiten feindliche Pietismus. Die pietistischen Kreise, die sich von Spener und Francke her, die herrnhutischen, die sich von Zinzendorf in den Stürmen der

Zeit erhalten hatten, in kleinen Gemeinden und Conventikeln, in Westfalen, im Wupperthal, am Rhein, in der Schweiz und Würtemberg, sie bildeten die Wortführer der neuen Rechtgläubigkeit. Die Conventikel- und Missionsanstalten waren es, in denen dies Geschlecht heranwuchs. So ist denn auch eine eigenthümliche Verbindung des Pietismus und der Orthodoxie das Charakteristische der ganzen Art. *) Die Einseitigkeit der alten Orthodoxie sollte überwunden, der Reinheit der Lehre sollte die Innigkeit des Gemüthslebens, der objectiven Rechtgläubigkeit die subjective Gläubigkeit hinzugefügt werden. Die neue Orthodoxie ist, wenigstens in ihrem ersten Auftreten, so voll Sündenbewußtsein und Sündengenuß, wie es nur der frühere Pietismus war; sie hält andererseits so hohe Stücke auf die Reinheit der Lehre und auf die Erhaltung der Symbole, wie nur die alte Orthodoxie gethan. — Freilich, und darin gerade offenbart sich diese Orthodoxie als die moderne, ist sie gar nicht so altgläubig, wie sie gern sein möchte. Sie ist vielmehr überall durchzogen von den Anschauungen und Gedanken der Gegenwart, sie ist angefressen von dem Gifte der Philosophie, welche sie bekämpft, und während sie sie im Innern verabscheut, schmückt sie sich mit den Formen ihrer Bildung. Und das gerade gibt ihr den pikanten Beigeschmack, darin liegt für sie die Möglichkeit, sich mitten in die neue Zeit hineinzustellen. So machte die „Evangelische Kirchenzeitung" in ihrer Bekämpfung des ältern Supranaturalismus demselben zum Vorwurf, daß er das „im-

*) Freilich hat sich Hengstenberg in dem sehr interessanten Vorwort des Jahrgangs 1840 vom Pietismus losgesagt und dessen Schwächen rücksichtslos aufgedeckt; er gesteht indeß selbst ein, daß auch er zu Anfang die Ansicht getheilt habe „von dem Pietismus als etwas durchaus Großem und Herrlichem, als einer Fortbildung der Reformation".

manente" Verhältniß Gottes zur Welt nicht kenne, daß er alles, was auf dies immanente Verhältniß führe, sogleich als Pantheismus verschreie und gar keinen Sinn habe für das: „In ihm leben, weben und sind wir". Und sie wußte, namentlich in den beiden ersten Decennien ihres Bestehens, sich überall einen speculativen Schein und Anflug zu geben, von dem „Anknüpfen des Uebernatürlichen an das Natürliche" u. dgl. mehr zu reden. Mit Einem Worte, die Rechtgläubigkeit trat nicht im demüthigen Armensünderkleide, sondern im modischen Costüm einer sogenannten speculativen Weltanschauung auf. Und sie eignete sich von den Hegel'schen Theologen, einem Marheineke, Daub u. s. w., die souveränen Verachtungsphrasen gegen den flachen und verschollenen Rationalismus vollkommen an. Diese Erscheinung erinnert sehr bestimmt an den katholischen Jesuitismus, dessen Lebenskunst darin vorzugsweise besteht, sich in die Formen der modernen Bildung zu hüllen, um sie eben dadurch in ihrem Inhalt desto sicherer und vollkommener vernichten zu können. Denn diese neue Orthodoxie ging allerdings gleich zu Anfange auf nichts Geringeres aus, als uns um alle Früchte echter Bildung und Humanität, um alles freie und schöne Geistesleben zu bringen. Alle großen und classischen Producte der Kunst und der Wissenschaft, an denen sich der deutsche Geist seit einem halben Jahrhundert erhoben, sollten in den Staub getreten, sie sollten vom Standpunkte der kirchlichen Erbsündenlehre beurtheilt und dadurch in ihrem wahren Werthe, als glänzende Laster, erkannt werden. Es sind besonders zwei Punkte, an denen die schroffen Forderungen der neuen Orthodoxie im Unterschiede von dem frühern, milden Supranaturalismus deutlich hervortreten. Einmal ist es die Betonung der alten Erbsündenlehre, wie sie in der Formula concordiae fixirt und

von den Dogmatikern des 17. Jahrhunderts überliefert ist. Die Lehre von der völligen Verderbniß der menschlichen Natur, in welcher auch kein Funke des Guten, nicht einmal die Empfänglichkeit für das Göttliche übrig geblieben. Dieser praktischen Erstorbenheit geht die theoretische zur Seite, die völlige Verfinsterung der menschlichen Vernunft, ihre Unfähigkeit, göttliche Dinge zu erfassen und über sie zu urtheilen. Das Gegenstück zu jener Sündenlehre bildete daher der andere Hauptpunkt in dem neuen System, die mechanische Inspirationslehre. Jene ist die nothwendige Voraussetzung, die Folie von dieser. Je dunkler die Todesnacht des menschlichen Geistes, desto strahlender ist die Offenbarung des göttlichen, je unfähiger der Mensch zur Mitthätigkeit, desto ausschließlicher ist die göttliche Action.

Die Inspiration der heiligen Schriften in diesem abstracten, alle menschliche Mitthätigkeit vernichtenden Sinne hatte zu ihrem letzten Zweck die Vergötterung des Kanon, das unbedingte Festhalten an dem Buchstaben der Schrift und an der Echtheit aller einzelnen Schriften; — den Haß und die Proscription aller historischen Kritik. Dies war das Gebiet, wo die neuetablirte Orthodoxie am meisten zu kämpfen und auszurotten fand, wo der Acker der modernen Theologie ganz von neuem umgepflügt werden mußte. Denn gerade hier hatte die Schleiermacher-Neander'sche Vermittelungstheologie den seit einem Jahrhundert datirenden gelehrten Forschungen so manche Concessionen gemacht. Die ganze Inspirationslehre war unterminirt, zu einem organischen Proceß, einem lebendigen Ineinanderwirken des göttlichen und menschlichen Geistes geworden, wobei denn naturgemäß auch der menschliche Irrthum nicht ausgeschlossen blieb. Die Kritik der einzelnen Schriften hatte vieles schwankend gelassen,

manches angezweifelt, die feste Grenze zwischen dem Kanonischen und Unkanonischen aufgehoben. Wo war da die absolute und untrügliche Autorität der Schrift geblieben, wenn nicht diese Schrift als ein Ganzes, in allen ihren einzelnen Stücken, ja bis auf Wort und Buchstabe als ein Unantastbares, dem menschlichen Fürwitz Entzogenes dastand! Der laxen Inspirationslehre und der nachgiebigen Kritik der Vermittelungstheologie wurde nun der Grundsatz entgegengestellt: Entweder alles retten, oder alles preisgeben. Wird dem Zweifel auch nur an Einem Punkte Raum gegeben, wird auch nur in Bezug auf Eine Schrift oder Eine Stelle des Kanon die Unechtheit oder Ungeschichtlichkeit eingeräumt, dann ist die Grenzlinie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen verwischt, dann frißt der Krebs des Unglaubens rettungslos weiter, dann ist das Fundament des Glaubens untergraben. Es steht daher nicht diese oder jene Kritik, nicht diese oder jene Philosophie mit dem Christenthum im wesentlichen Widerspruch, sondern jede Art der Kritik, jeder Versuch der Philosophie. Und nur die Kritik ist die wahre, welche keine mehr ist, welche annimmt, statt zu forschen, nur die Philosophie ist zu ertragen, welche sich beugt unter das göttliche Wort, und sich dahin resignirt, das, was der Glaube feststellt, nachträglich zu stützen und zu bestätigen.

Wie weit die Consequenzen dieser Proscription aller echten und freien Wissenschaft gingen, zeigte sich sehr bald. Man scheute sich nicht von dem Standpunkte der dürftigsten Bildung und des rohesten Dogmatismus aus über die erhabensten Werke des menschlichen Geistes Gericht zu halten, und es waren nicht nur die Röhr, Wegscheider und Gesenius, welche unter dem Henkerbeil Hengstenberg's verbluteten, nein, auch die Goethe und Schiller, die Jacobi und Schleier-

macher wurden im Armensünderhemd vor das Glaubenstri nal geschleppt.

Das, was bei solchem Beginnen der Zeit imponirt h sind, wie schon gesagt, einmal die pietistischen Accorde, wel hier angeschlagen und die für tiefere Frömmigkeit ausgegel wurden, dann die praktische, auf die Bedürfnisse des Vo berechnete Richtung, endlich der Schein der Consequenz, Festigkeit und Sicherheit der Basen, auf welche sich die n Orthodoxie stellte. Und zu diesen positiven Momenten kan nun noch die negativen: die wissenschaftliche Ermattung u Abspannung, welche auf die Periode der philosophischen Ueb spannung und Ueberreizung folgte, das Schwanken und unklare Synkretismus der Vermittelungstheologie. Män mehr praktischer Art, denen es vor allem auf ein siche Resultat, auf eine handfeste, greifbare Wahrheit ankam, eine unbestreitbare Rechtsbasis, die nicht nach einem inn und tiefern Zusammenhang der Erkenntniß strebten, sond sich durch eine oberflächliche Verstandesconsequenz imponi ließen — solche Naturen wurden leicht zu der mit so laut Geschrei und mit so vollem Selbstgefühl sich anpreisen Rechtgläubigkeit hinübergezogen. Feinere und geistigere N turen dagegen, mit schärfern Organen für die Wahrheit a gerüstet, wurden desto stärker abgestoßen von der inne Roheit und Hohlheit, von dem Mangel an wissenschaf lichem Gewissen, welches sich in dem ganzen Treiben d ser Partei kund gab.

Aber — überschauen wir nun einmal die Streitkrä derselben. Es unterscheiden sich leicht drei Reihen. In ers stehen die strengen Lutheraner älterer Zeit, die Altluther ner, welche ich hier schon und sehr bestimmt von den Luth ranern jüngsten Datums als den Neulutheranern unt

schieden wissen will. Sie sind die consequentesten, die orthodoxesten, die reinsten in ihren Intentionen, die rückhaltlosesten, nicht allein in ihrer Opposition gegen den Rationalismus und Pantheismus, sondern auch, was sehr betont werden muß, gegen das Staatskirchenthum und die herrschende Staatsmacht. — Ich nenne Männer wie Scheibel, Rudelbach, Guericke, Heubner, Harms, denen sich unter den Laien Huschke und Steffens anschließen. Das strenge Lutherthum, welches sie gegen die Unionsstrebungen der Zeit als einen heiligen Schatz bewahren wollen, ist in der That die letzte Consequenz der orthodoxen Partei. Denn die Wiedererrichtung der ursprünglichen und ältesten Grundlagen der Orthodoxie, die Wiedererweckung der symbolischen Lehre, in einer Zeit dogmatischer Auflösung und Gleichgültigkeit, das war doch offenbar der Grundgedanke derselben. Und zu dieser symbolischen Lehre gehörten doch ohne Zweifel die Controverslehren der beiden Confessionen, zur Erhaltung des Altprotestantismus gehörte doch auch die Erhaltung der Sonderkirchen und der Sonderbekenntnisse, in welche die Reformation schon in ihrem Anfange zerfiel und in denen sie praktisch wie theoretisch sich verfestigte.

Ein Theil dieser Männer nun: diejenigen, welche im preußischen Staate wirkten und angestellt waren, kamen in Conflict mit der Staatsregierung, welche bekanntlich unter Friedrich Wilhelm III. die Union nicht allein begünstigte, sondern auch kirchenregimentlich kraft des königlichen Summepiskopats durchsetzte, und zwar an einzelnen Punkten, wie namentlich in Schlesien, nicht gerade auf die zarteste und mildeste Art. Die neue von den Hofbischöfen Friedrich Wilhelm's III. aufgesetzte und unter seiner eigenen Mitwirkung entstandene Agende, zunächst nur für die Domkirche (seit 1821) bestimmt,

dann im ganzen preußischen Staate eingeführt (seit 1830), stellte die Befestigung und Besiegelung der Union durch einen neutralen Abendmahlsritus fest, und so wurde denn der Agendenstreit in den Unionsstreit unmittelbar hineingezogen.

Männer nun von der dogmatischen Richtung der neuen Orthodoxie waren vollkommen berechtigt, einer Union entgegenzutreten, welche ihren Glauben gefährdete, indem sie die Bestimmungen als gleichgültige, als neutrale, beiseite setzte, welche für sie ein wesentliches Glaubenselement ausmachten, indem sie namentlich bei der ordinatorischen Verpflichtung der Geistlichen nicht die lutherischen Symbole, sondern die reformatorischen, „soweit sie übereinstimmten", zu Grunde legte. Ja! man darf noch weiter gehen: Männer dieser dogmatischen Richtung, die in der reformirten Lehre eine Verstümmelung und rationalistische Abschwächung der Wahrheit sahen, waren nicht allein berechtigt, sondern auch in ihrem Gewissen verpflichtet zu einem ernsten Protest gegen eine vom Staate beliebte Aenderung des Bekenntnißstandes, und endlich, wenn alles Protestiren erfolglos blieb, zur Separation von der Staatskirche.

Dennoch war die Zahl Derjenigen, welche unter Friedrich Wilhelm III. sich in die Opposition stellten, nicht so groß, und Männer wie Scheibel, Guericke, Heubner in Wittenberg, sind hier trotz aller dogmatischen Beschränktheit in Ehren zu nennen als solche, welche der Wahrheit, soweit sie dieselbe erkannt, und nicht der Macht die Ehre gaben, welche unter Christenpflicht etwas Anderes als den unbedingten Gehorsam unter die Obrigkeit, eine heidnische Vergötterung der Staatsgewalt, verstanden.

Es war damals allerdings nicht so gefahrlos, die Fahne

des Lutherthums zu erheben, wie heute. Es war damals das Lutherthum ein Martyrium, welches heute zu einem Modeartikel geworden; es wurde damals die Bekenntnißtreue mit Zurücksetzung jeder Art und mit Entsetzung bestraft, welche heute die fettesten Pfründen und höchsten Kirchenämter einträgt, es waren damals die strengen Bekenner den Machthabern unbequeme Starrköpfe, welche heute von ihnen aufgesucht und mit allen Ehren geschmückt werden; es schmolz damals die kleine Zahl der Treuen immer sichtbarer zusammen, während heute das von der Sonne der Staatsgunst beschienene Geschlecht der jungen Lutheraner mitten aus dem Boden der unirten Kirche hoch aufschießt, sodaß schon der jüngste Student der Theologie, von den Windeln der Wissenschaft her, wenn er sonst nur ein wenig von der Witterung versteht, sich zum unverfälschten Lutherthum bekennt. Damals, wie gesagt, war die Zeit der Prüfung, und sie war es, welche den Bruch zwischen der orthodoxen Staatstheologie und den Märtyrern des Lutherthums hervorrief. An der Spitze der Staatstheologie stand Hengstenberg. So geschickt er auch sonst zwischen den Klippen des berliner Fahrwassers hindurchzuschiffen verstand, hier scheiterte seine Klugheit; so sicher er sich auf dem glatten Boden der Staatstheologie bewegte, in diesem Unionskampfe strauchelte er; hier offenbarte sich, wie sehr er auf Fleisch und Blut, wie wenig er auf den Geist vertraute. Denn nun, da es darauf ankam, mit dem Bekenntniß und der Bekenntnißtreue Ernst zu machen, nun, da aller Augen auf den Führer der neuen Rechtgläubigkeit gerichtet waren, erklärte er in seiner „Kirchenzeitung“ (Jahrgang 1835, Vorwort), daß die Differenz zwischen den beiden Confessionen in der Abendmahlslehre unwichtig sei, daß „die Vermengung von Theologie und Glaube sich stets räche“, daß, „wenn

das Herz von Nebensachen voll, die Hauptsachen darin keinen Platz mehr finden", daß, „was Gott (in der Union) verbunden habe, nicht wieder geschieden werden dürfe." Er, der, in der reformirten Kirche geboren, ausdrücklich sich zur lutherischen bekehrt hatte; er, der den Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen nie anerkannt, weil er den festen Zusammenhang des Glaubens zerstöre; er, der den Glauben immer nur als den Bekenntnißglauben in seiner dogmatischen Gestalt gefaßt und die gefährliche Distinction zwischen Religion und Theologie verabscheut hatte! Er, der erklärte Parteimann, wußte jetzt so trefflich zu reden von „dem Verderblichen des Parteiwesens", von der „Verengung des Gesichtskreises durch das beständige Hinschauen auf einen und denselben Punkt", von den großen, gemeinsamen Interessen am Reiche Gottes, vor denen die Parteistreitigkeiten zurückweichen müßten. Er, der sonst recht gut wußte, daß das bewußte und absichtliche Neutralisiren und Abschwächen einer Glaubenswahrheit da, wo sie zu bekennen ist, der Verleugnung gleichkomme, und ebenso gut, daß durch die Calvinische Abendmahlslehre eine rationalistische Tendenz hindurchgehe, daß der Sacramentsbegriff hier in einer spiritualistischen Auflösung begriffen sei, — er sah über alle diese ernsten Bedenken leichten Muthes hinweg und nichts hörte man bei dieser Gelegenheit von den sonst so unausweichlichen Wendungen, daß „man nicht an Einem Joch mit den Ungläubigen ziehen dürfe", daß „das Licht keine Gemeinschaft mit der Finsterniß habe", „Christus nicht mit Belial stimme" u. s. w. *)

---

*) Wie die Union recht eigentlich die Achillesferse der Hengstenberg'schen Orthodoxie ist, wie hoch die Zweckmäßigkeit über die Wahrheit, die Macht über das Recht gestellt wird, wie schwankend die Be-

Dafür aber wurde desto nachdrücklicher gewarnt, und dies ist charakteristisch für die ganze Richtung der „Staats-

---

stimmungen über das Fundamentale und Nichtfundamentale des Glaubens sind, dafür liefert das glänzendste Zeugniß das in vieler Beziehung merkwürdige Vorwort zur „Evangelischen Kirchenzeitung" vom Jahre 1844. Der Leser wird in einer beständigen Schaukelbewegung gehalten, sodaß sich zuletzt alle Begriffe verwirren, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit ineinander übergehen. Zuerst wird ausgeführt, daß von einer auf „legitime" Weise vollzogenen Union in Preußen nicht die Rede sein könne. Dann aber wieder soll Denen entgegengetreten werden, welche die Union unterminiren oder sprengen wollen, als solchen, „die wider Gott streiten". Denn die Union sei ein „Factum", sie sei in „Besitz". Die Zahl ihrer Freunde befinde sich in großer Majorität und es sei alle Aussicht vorhanden, daß der „Besitz sich einst zum Recht gestalten werde". Noch deutlicher wird der Sinn dieser Worte an einer andern Stelle (Vorwort zum Jahre 1847), wo ganz naiv erklärt wird, die Union sei damals, als die „Evangelische Kirchenzeitung" ihren Lauf begonnen, „so mächtig vom Kirchenregimente beschützt gewesen" und so tief in das Leben der Kirche eingedrungen, daß unbedingt gegen sie auftreten, einem Verzichten auf die Wirksamkeit in der Landeskirche gleich gewesen wäre. Außer dieser sehr praktischen Erwägung und diesem Parteiergreifen für die „Macht des Kirchenregiments", für die „Majorität" und den „Besitz" begegnen wir in dem erstgenannten Aufsatz (vom Jahre 1844) einer Menge von Reflexionen über Fundamentales und Nichtfundamentales, über die Principien des Protestantismus, über die Verpflichtung auf die Symbolischen Bücher, über die „freie Bewegung in der Theologie", welche vielmehr nach Pietismus oder Gefühlstheologie als nach Rechtgläubigkeit schmecken, und die viel besser einem Neander als einem Hengstenberg anstehen. So — wenn darauf gedrungen wird, daß die „kirchliche Behörde bei der Verpflichtung auf die Symbolischen Bücher der Zeit Rechnung zu tragen habe", daß in „einer Zeit der Gährung und des Uebergangs die Aufgabe die sei, der Kirche zunächst ihre Haupt- und Grundlehren, die allen christlichen Kirchen gemeinsamen und dann die von der Rechtfertigung aus dem Glauben und was mit ihr unmittelbar zusammenhänge, zu erhalten". — Wenn Hengstenberg endlich zu dem Schlusse

religion" und „Staatstheologie", vor dem Streben nach Emancipation der Kirche vom Staat, nach einer organischen, auf den Grundlagen der Presbyterien und Synoden sich aufbauenden Kirchenverfassung, vor der Verwerfung des landesherrlichen Summepiskopats und des liturgischen Rechtes des Fürsten. Hengstenberg hat zu allen Zeiten in seiner „Evangelischen Kirchenzeitung", von dem Vorwort des Jahrgangs 1832 bis auf die Gegenwart, an diesem Dogma der **Staatskirche** festgehalten und jedenfalls fester als an dem lutherischen Sonderbekenntniß! Und weiß er auch hier nicht, wie sonst, den Schriftbeweis aus dem Alten wie dem Neuen Testament zu führen, muß er vielmehr zugeben, daß das Neue Testament und die apostolische Kirche von unsern kirchlichen Souveränetätsrechten des Landesfürsten und unserer Consistorialverfassung sehr weit entfernt sind, so läßt er sich doch dadurch nicht irren; er meint vielmehr, „man dürfe nicht den Maßstab des Neuen Testaments auf die gegenwärtige empirische Kirche anwenden; da in dieser die Zahl Derer, welche vor Baal die Knie nicht gebeugt, so gering sei, daß sie keinen

---

kommt, die Union sei nicht allein möglich und unbedenklich, sondern auch wünschenswerth, ja! „der Herr selbst habe in seinem hohepriesterlichen Gebet für sie gebetet"; so mag man sich wohl wundern, daß er nun wieder zu Denjenigen gehört, welche die Union unterminiren, also „wider Gott streiten", welche diese „unbedenkliche und wünschenswerthe" Einigung, „für die der Herr selbst gebetet", zu einer ganz illusorischen zu machen bemüht sind. Wir wundern uns nicht darüber, die wir seinen **praktischen** Sinn erkannt haben und in allen jenen Schlangenwindungen und wundersamen Freisinnigkeiten nichts Anderes sehen als die beiden leitenden Gedanken seiner ganzen Redactionsthätigkeit: 1) **Keinen Conflict mit der Staatsmacht!** 2) **Vernichtung des Rationalismus um jeden Preis, mit Beseitigung aller sonstigen Bedenken!**

Anspruch zu machen haben auf das Privilegium der Heiligen, sich ihre Hirten selbst zu wählen". Er geht überhaupt nirgends auf das Wesen der Kirche, auf den Grundcharakter des religiösen Lebens zurück, um von hier aus die Fragen nach der Verfassung der Kirche zu entscheiden, er genügt sich an den alleroberflächlichsten Gründen der Zweckmäßigkeit und des gemeinen Parteiinteresses. Er führt mit anerkennenswerther Naivetät aus, wie sich die rechtgläubige Partei viel besser stehe bei der landesherrlichen Herrschaft über die Kirche und bei dem Consistorialregiment, und wie dasselbe nie dazu schreiten werde, die Bekenntnißschriften anzutasten oder gar abzuschaffen; wie man dagegen von einer Synodalregierung Alles, auch das Schlimmste erwarten könne, am meisten von einer Synode, die aus lauter Geistlichen bestehe, da dann „die rationalistischen Geistlichen wie eine Riesenschlange den Leib der Kirche umschlingen würden". Solche Befürchtungen gehören freilich einer längst vergangenen Zeit an, dafür ist aber in den letzten Jahren, seit 1848, die Furcht vor dem Laienelement eine desto stärkere geworden, sodaß der Kampf für Consistorialregierung und fürstliches Episkopat mit noch größere Leidenschaftlichkeit geführt wird. Diese Gründe äußerlicher Zweckmäßigkeit in den tiefsten Fragen, dieser Kleinglaube in Bezug auf die siegreiche Macht der Wahrheit und dieses Vertrauen auf die unterstützende Staatsmacht sind ein sehr bedeutsames Kennzeichen der ganzen Partei. So viel sie auch von der Schmach Christi spricht, sie kennt und liebt das Martyrium nicht. So sehr sie auch mit Principien prunkt, die Zwecke stehen höher als die Principien, und die Zweckmäßigkeit höher als die innere Wahrheit!

Zu der großen Zahl dieser Staatstheologen gehören vor allem die berliner Berühmtheiten unter den Predigern und

Würdenträgern der Kirche, denen sich eine große Masse von namenlosen, aber eifrigen Männern in den Provinzen anschlossen, die der „Evangelischen Kirchenzeitung" ihre Berichte über das kirchliche Leben hier oder dort, über das Verderben des Rationalismus und vor allem die Denuntiationen über einzelne rationalistische Persönlichkeiten, zur Herzenserbauung Vieler, einsandten.

In die wissenschaftliche Theologie griff damals diese Richtung noch wenig ein. Nur das Alte Testament, wo die Schwierigkeit der Sprache und die Entfernung der Zeiten spielende Willkür am ehesten begünstigte, wo durch die rabbinische Theologie und die allegorisirende Methode der Kirchenväter und Scholastiker bereits vorgearbeitet war, wurde von Hengstenberg selbst und ihm verwandten Geistern, einem Hävernick und Stier, im Sinne gläubiger Schriftforschung bearbeitet, freilich nicht im Geschmack der Zeit, die diese rabbinisch-rabulistische Auslegung der messianischen Stellen des Alten Testaments, diese Beweise für den Mosaischen Ursprung des Pentateuch u. s. w. nur noch mit Staunen und Lächeln betrachtete. Erst später wurden, wenn auch das Alte Testament die Lieblingswissenschaft dieses erneuten Judaismus blieb, die einzelnen Disciplinen der Theologie von dieser Richtung mehr und mehr durchdrungen, und durch die Gunst der Zeit ist es dahin gekommen, daß einzelne deutsche Landesuniversitäten, wie Erlangen und Rostock, jetzt recht eigentlich lutherische Facultäten und sich selbst für echte Lutheraner haltende Theologen aufzuweisen haben.

Aber wir haben hiermit schon einer spätern Entwickelung dieser Richtung vorgegriffen und müssen noch einmal zurückkehren, um die dritte Fraction der Orthodoxen zu betrachten, die sich der zweiten anschließen und sie als Mitarbeiter unter-

stützen, ohne doch dieselben Ausgänge der Bildung zu haben wie sie. Ich meine die sehr einflußreiche und bedeutende Coterie der orthodoxen Dilettanten. Ich rechne hierher Männer wie Göschel, Leo, Gerlach, Huber, Stahl. Der geistig bedeutendste unter ihnen, das eminenteste Sophistentalent, ist offenbar Stahl. Diese Männer sind es, denen die „Evangelische Kirchenzeitung" das Relief einer gewissen Geistreichigkeit mit verdankt, welche ihr mannichfache Elemente der modernen Bildung zugeführt und auf welche vorzugsweise die Bemerkung von vorhin zu beziehen ist, daß die Orthodoxie zu Anfang einen Beigeschmack des modernen Geistes hatte, mit Philosophie prunkte, sich in allerlei Tiefsinnigkeiten hüllte. Freilich immer mit dem Zusatz: dies sei die christliche, die gläubige Philosophie. Dies Bestreben gehörte der Zeit an, da man der Philosophie, die die allgemeine Geistesatmosphäre war, noch nicht ganz entbehren konnte, da das Geistreiche und Tiefsinnige von der Romantik her in besonderm Credit stand, da man mit diesen Instanzen vornehmlich den Rationalismus in den Staub geworfen. Seitdem hat sich freilich manches geändert. Die Philosophie ist eine gefallene Größe, mit der die wahrhaft Gläubigen nichts mehr gemein haben. Göschel, der einst so redselige, Goethe, Hegel und die Bibel zu Einer Glaubenstrias vermittelnde, hat in späterer Zeit, lange vor seinem Tode, seinen philosophischen Sünden abgeschworen, den flatternden Philosophenmantel abgelegt und sich tiefer in die theologische Kapuze eingehüllt; auch Stahl, der einst sein Heil im Neo-Schellingianismus fand, hat seit seiner Berufung nach Berlin den Träumen der Jugend entsagt, sich in einem festen lutherischen Glauben eingerichtet und die Umkehr der Wissenschaft gepredigt. Aber dessenungeachtet waren diese Laienbrüder für die beginnende Rechtgläubigkeit von gro-

ßem, unleugbarem Werthe. Die meisten waren Juristen, und es ist gewiß nicht zufällig, daß die theologisirende Juristerei der Orthodoxie zu Hülfe kam, daß sie vorzugsweise es unternahm, die alt-symbololische Kirche wieder aufzubauen. Denn darauf gerade kam es an, die juristische Seite der Frage bei diesem Kampfe der Paläologie mit der Neologie aufs schärffte zu betonen; ja! die religiöse Ueberzeugung und die wissenschaftliche Durchbildung dieser Ueberzeugung auf juristische Kategorien, auf die Begriffe des zu Recht Bestehenden, der historischen Rechtsbasen, zurückzuführen. Gibt man einmal diese Prämissen zu, daß die Kirche eine bindende Rechtsanstalt und nicht eine freie, sich fortbildende Geistesgemeinschaft, daß sie eine Gesetzes- und nicht eine Evangeliumskirche ist, daß ihre äußern Normen höher stehen als ihre innern Bezeugungen, ihre vergangenen Bekenntnisse ihre wahren Bekenntnisse sind, nun, — dann folgen die Consequenzen leicht; dann wird ein Jeder aus der Kirche herausgedrängt, der nicht mehr den alten Besitztitel des Symbolglaubens nachweisen kann.

Aber — gehen wir nun endlich daran, die Wirksamkeit der „Evangelischen Kirchenzeitung" etwas näher zu betrachten und fassen wir demnach auch die Person ihres Herausgebers etwas schärfer ins Auge. Hengstenberg erscheint schon im Jahre 1824 als Privatdocent der Theologie in Berlin. Er hat in Bonn studirt, dort vorzugsweise sich mit orientalischen Studien beschäftigt, er verfolgt hier eine freisinnige Richtung und ist auch in die burschenschaftlichen Verbindungen und Untersuchungen mit verflochten. Aber er wendet bald diesen Bestrebungen den Rücken, er geht nach Basel (1823), wo nach kurzem, unter dem Einfluß der dortigen Missionsanstalt, seine Bekehrung erfolgt. Er kommt nach Berlin. Hier be-

ginnt schon damals eine nicht unbedeutende pietistische Partei ihren Einfluß bis in die höchsten Kreise hin geltend zu machen. Es fehlt ihr nur noch an einem literarischen Vorkämpfer, an einem öffentlichen Organ. Hengstenberg stellt sich entschlossen an ihre Spitze und steigt durch ihre Macht rasch empor. Er, der wissenschaftlich so gut wie gar nichts geleistet, der nur noch eine Abhandlung „Ueber das Verhältniß des innern Wortes zum äußern“ (1825) und eine andere „Ueber Mysticismus, Pietismus und Separatismus“ (1826) geschrieben, wird 1826 außerordentlicher, 1828 ordentlicher Professor der Theologie, neben Schleiermacher und Neander!! Im Jahre 1827 beginnt er die Redaction der „Evangelischen Kirchenzeitung“. Aber — man muß gestehen, er faßt seine Aufgabe von Anfang an scharf ins Auge und löst sie mit ebenso großem Geschick als Eifer. So roh seine Theologie, so empörend sein System des Anklagens, Verdächtigens und Spionirens, sein Drängen nach Ausstoßen aus der Kirche, so geschickt ist seine Taktik, er kennt den berliner Boden, auf dem er operirt, sehr genau, und er weiß in jedem einzelnen Falle sehr wohl, wie weit er gehen darf, wann er vom Tone des donnernden Propheten, den er so glücklich zu treffen versteht, wieder in einen sanftern und rücksichtsvollern einzulenken hat — mit Einem Worte, sein Motto ist: „Seid klug wie die Schlangen.“

Wenn man jetzt die „Evangelische Kirchenzeitung“ liest, mit den stereotypen Berichten über das kirchliche Leben hier oder dort, über die Kirchenvisitationen und Kirchentage und die Gnadenströme, welche hier geflossen, über die strengere Feier des Sonntags und die nothwendigen Reformen des Ehescheidungsgesetzes u. s. w., so findet man wol eine Aufzeichnung und einen Widerhall all der kirchlichen Agitationen

und all der versuchten Schöpfungen, an denen unsere Zeit so reich ist und in denen sie sich so zeugungsunfähig erweist, — aber nur ein sehr blasses Bild erhält man von der Bedeutung, welche dieses Blatt einst hatte in der Periode ihres heißesten Kampfes und ihres wildesten Terrorismus, — das ist in den Jahren 1835 — 48. Seitdem hat die Uebergewalt der politischen Bewegung an ihrem Marke gezehrt und viel von ihrem polemischen Gifte auf andere Gebiete hinübergeführt. — Seitdem hat das Aufhören der Gefahr ihren Denuntianteneifer erschlafft und ihr Talent für pikante Anekdoten abgeschwächt; mit Einem Worte: sie ist langweilig geworden. Wie ganz anders damals, als die Welt noch so reich an handgreiflichem Unglauben, an Rationalismus, Pantheismus und Communismus war, und als diese Zeitung das geistliche Obertribunal vorstellte, welches den weitesten Kreis nicht blos religiöser und theologischer, sondern auch socialer und politischer Fragen in den Bereich seiner Anklagen und Verfolgungen zog. Vom Schiller-Goethe'schen Briefwechsel bis zu den Wahlverwandtschaften, von der Giftmischerin Gottfried und der Cholera als einer Zuchtruthe Gottes, von der Rehabilitation des Fleisches durch das Junge Deutschland, von Aken's Menagerie und der Hegel'schen Philosophie, von Charlotte Stieglitz, Rahel und Bettina, von Steffens' „Novellen" wie von Eugen Sue's „Geheimnissen" unternahm dieses Blatt, nicht zu reden oder zu berichten, nein, sie zu verurtheilen und zu verdammen, ein Auto da Fé herzustellen, das, wenn auch nur geistiger Art, mit nicht geringerm Fanatismus ins Werk gesetzt wurde als einst die Ketzerverbrennungen der katholischen Kirche.

Der Grundgedanke, das Ziel alles Verklagens und Verdächtigens ist offenbar: Ausrottung der Ketzerei, Ver-

nichtung der ganzen rationalistischen Grundrichtung, dieses Wort in der weitesten und verwegensten Bedeutung genommen. Denn nicht der Theologie und Philosophie allein galt der Kampf, nein! auf eine Umbildung der ganzen Lebensanschauung, auch auf dem ästhetischen und ethischen Gebiet war es abgesehen! Wahrlich ein Gedanke werth eines Innocenz III. oder Loyola, ein Gedanke, der, wenn er nicht so roh wäre, groß genannt werden könnte! Eine Umbildung unserer gesammten modernen Welt- und Lebensbetrachtung nach der Erbsündenlehre des 16. Jahrhunderts; eine Beurtheilung unserer classischen Poesie von Lessing und Herder bis auf Schiller und Goethe nach diesem Sündenkanon; eine Widerlegung unserer neuen sich wie Glied an Glied mit innerer Nothwendigkeit ansetzenden philosophischen Systeme durch vereinzelte Stellen aus dem Neuen oder gar dem Alten Testament!

Dennoch imponirte diese Art und Weise! Das Wort Gottes als Prüfstein, die Symbolischen Bücher, auf welchen unsere Kirche errichtet und auf welche unsere Geistlichen noch immer verpflichtet werden, diese festen Grundlagen, von denen auch nicht ein Haar breit gewichen werden sollte — vis-à-vis der allerdings vielfach zerfahrenen, von der Aufklärung erschlafften, von der Romantik her in moralische Fäulniß übergegangenen Zeit — wie sollte das nicht vielen annehmbar erscheinen, namentlich vielen der jüngern theologischen Generation, denen die tiefere Geistesbildung zur Beurtheilung solcher Erscheinungen abging! Es wurde ja so gar leicht gemacht, mit diesen der eigenen Beschränktheit im Wege stehenden Heroen fertig zu werden, die man nun nicht mehr zu studiren, sondern nur einfach zu verdammen brauchte.

In der Theologie ist es nun zuerst der alte Rationalis-

mus, der einer systematischen Verfolgung unterliegt. Er wird als ein wissenschaftlich zurückgekommener Standpunkt charakterisirt und ihm gegenüber viel von einer tiefern Theologie der neuen Zeit geredet! Als ob die Hengstenberg'sche Orthodoxie den Rationalismus widerlegt hätte oder überhaupt widerlegen könnte! Als ob nicht diese tiefere Theologie wesentlich auf der modernen Speculation, auf den Schleiermacher'schen und Hegelschen Grundgedanken ruhte, von denen Hengstenberg selbst wie jene ganze Partei nur die oberflächlichste Kunde hatte, und welche von ihr nur utiliter zur Verhöhnung des Rationalismus angenommen wurden. Der Rationalismus war in der That längst überwunden, als die neue Orthodoxie an dies Geschäft heranging, und sie hat nichts gethan als den Ueberwundenen gehöhnt und mit Füßen getreten, sie hat überhaupt nie einen wissenschaftlichen Gang mit ihm gemacht, sondern nur für die praktische Ausrottung desselben, für das Anschwärzen, Zurücksetzen und Absetzen der einzelnen rationalistischen Persönlichkeiten Sorge getragen. Indessen mußte man auch bei dieser Thätigkeit zuerst noch immer schonend zu Werke gehen. Erst im Jahre 1830 wurde der offene Angriff auf die beiden Hauptvertreter des Rationalismus, Wegscheider und Gesenius, unternommen. Es ist schon erwähnt, wie Neander solchem Beginnen mit aller Kraft entgegentrat und laut protestirte gegen die alleinseligmachende Dogmatik Hengstenberg's und gegen das neue Papstthum, welches in Berlin aufgerichtet werde.*) Neander's Stimme fiel damals noch

---

*) Er sprach von „der alleinseligmachenden Dogmatik, die allen verschiedenen eigenthümlichen theologischen Richtungen Maß und Ziel setzen wolle, die es leicht habe, consequent zu sein, weil sie schnell abschließe und fertig sei, ohne im sauern Kampfe mit sich selbst das

schwer ins Gewicht, der ganze Absetzungsversuch scheiterte, die „Evangelische Kirchenzeitung“ erlitt eine schwere moralische Niederlage. Neander, früher unter ihren Mitarbeitern mit aufgeführt, sagte sich nun feierlich von jeder Gemeinschaft los, ihm folgte mit einer ähnlichen Erklärung sein Freund Steudel in Tübingen. Theologen wie Ullmann, Schott, Baumgarten-Crusius gaben in demselben Sinne ihre Stimme ab.

Es ist charakteristisch bei diesem Zusammenstoß zwischen Neander und Hengstenberg, daß jener der „Evangelischen Kirchenzeitung“ den Vorwurf macht, theils Hefte, theils mündliche Aeußerungen von Studirenden zu Anklagen gegen ihre Lehrer benutzt und so das Vertrauen zwischen Zuhörer und Lehrer untergraben zu haben. Die Antwort Hengstenberg's darauf ist eines Schülers Loyola's würdig, sie lautet: „Das Vertrauen eines christlichen Studirenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer derselben ist nicht Pflicht, sondern Sünde.“

Indessen gingen die Anklagen und Verdächtigungen weiter. Dinter und De Wette, Bretschneider, Ammon, Röhr, David Schulz waren es vorzugsweise, auf die wiederholt hingewiesen wurde, wobei man nicht versäumte, die für die damalige Zeit sehr wirksame Bemerkung mit einfließen zu lassen, die Rationalisten gehörten mit den politischen Demagogen in Eine Klasse, während die Rechtgläubigen die festeste Stütze

---

Gewissen der Wahrheit immer offen zu halten, die, wie sie aus Beschränktheit hervorgehe, sich leicht mit anmaßendem Absprechen und Geistesträgheit paare“. — Er sprach ferner von „dem neuen Papstthum, das die Geister, die Gott geschaffen in unendlicher Mannichfaltigkeit und deren Leitung er sich vorbehalten, am Gängelbande führen zu können meine“.

des Thrones seien. Auch Schleiermacher wurde zu Ende seines Lebens von dieser Partei aufs stärkste angetastet, als dialektischer Taschenspieler und Jesuit gebrandmarkt.

Aber das alles war nur noch der Anfang. Den Höhepunkt der Ketzerrichterei erstieg dieses Blatt erst seit dem Erscheinen des „Lebens Jesu" von Strauß, im Kampfe gegen die kritische Schule Baur's, gegen Rothe's Lehre von der Kirche, gegen den Pantheismus Hegel's und den Atheismus Feuerbach's. Bei Gelegenheit des Straußischen Werkes erhob Hengstenberg seine Stimme am lautesten, um im Prophetentone das Wehe über die gottlose Wissenschaft auszurufen und zur Wachsamkeit gegen sie zu mahnen. Mit Jeremias rief er aus: „Ach! daß ich Wasser genug in meinem Haupte hätte und meine Augen Thränenquellen wären, daß ich Tag und Nacht beweinen möchte die Erschlagenen in meinem Volk, denn es sind eitel Ehebrecher und ein frecher Haufe". Der ganze Geist der Zeit ist grundverdorben, Theologen und Nichttheologen, Denker und Dichter, Schiller, Goethe u. s. w. Sie sind allzumal vom Samen des Ehebrechers und der Hure und arbeiten im Reiche der Finsterniß. Besonders aber ist es das Ungethüm des Pantheismus, welches alle Religionen in seinen Molochsarmen erdrückt. In ihm ist die Weissagung vom Menschen der Sünde erfüllt, der sich als Gott in den Tempel setzt, in ihm das Ende aller Religionen. Selbst im Fetischdienst ist noch mehr religiöser Gehalt als in diesem System. Es ist eine Teufelslehre, ein Ischariothismus u. s. w. u. s. w.

Hier könnte ich Hengstenberg sammt seiner Kirchenzeitung, soweit er den historischen Hintergrund zu der neuen mit Strauß beginnenden Bewegung bildet, billig verlassen; aber, da er noch mitten in der Gegenwart steht, und, wenngleich unter sichtlichem Verfall seines Ansehens, noch immer mit laut tönen=

der Stimme, mit Drohungen, Verketzerungen und Orakeln alle Entwickelungen der Kirche begleitet, mag es gestattet sein, um mit dieser widerwärtigsten und unheilvollsten Figur der ganzen neuern Theologie, mit diesem verfolgungssüchtigen kirchlichen Demagogen, der einem Hochstraten gleich das Inquisitionshandwerk treibt und dabei glauben machen möchte, er sei ein Prophet im großen alten Stil, ein unbeugsamer Mann Gottes — ein für alle mal fertig zu werden; — manches vorweg zu nehmen, was schon der folgenden Geschichte mit angehört.

Ich habe schon angedeutet, wie diese ganze neu etablirte Orthodoxie ihre Hauptstütze an der nach den Freiheitskriegen beginnenden politischen Restauration hatte. Die widrige, alle echte Religiosität im Innersten vergiftende Verbindung von Religion und Politik gehört zu den charakteristischen Zeichen dieser Partei. Hengstenberg selbst hat bei all den verschiedenen Tonarten, die er je nach der politischen Situation, unter einem Friedrich Wilhelm III., Friedrich Wilhelm IV. und Wilhelm I. anzuschlagen wußte, doch immer nur geschwankt zwischen dem äußersten politischen Servilismus und einem leidenschaftlichen Demagogenthum. Er war es, der von allen Unterthanen, und namentlich von den Geistlichen, die uneingeschränkteste Hingebung an die bestehende Obrigkeit forderte und alle, die es wagten, diesem Gehorsam ihre gewissenhaften und ernstlichen Schranken zu setzen, als Revolutionäre brandmarkte. Er lehrte, daß man auch der wunderlichen Obrigkeit gehorsam sein müsse, und es den Unterthanen so wenig wie Kindern gezieme, den väterlichen Willen des von Gott gesetzten Fürsten zu kritisiren. Das vierte Gebot wurde überall auf den Gehorsam gegen die Obrigkeit ausgedehnt und dieser Gehorsam nach der willkürlichen Erklärung von Römer XIII, 1, als ein

ganz bedingungs- und ausnahmsloser gefaßt, als ob die Stellen der Schrift: „Ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen", und „Werdet keines Menschen Knechte" gar keine Bedeutung mehr hätten. — In diesem Sinne wahrhaft heidnischer Vergötterung der absoluten, mit Macht und Gesetz Hohn treibenden Gewalt der Fürsten scheute er sich nicht in unerhörtem Cynismus bis zu den äußersten Consequenzen fortzugehen; trotz der sehr ernst und stark sich erhebenden Stimme Dorner's (auf dem Stuttgarter Kirchentage) und des ehrwürdigen Claus Harms, die abgesetzten Prediger Schleswig-Holsteins Aufrührer zu schelten, die Räuberbanden in Neapel als die „Getreuen" zu feiern, Italien als die offene Wunde am Leibe Europas zu bezeichnen, ja sogar für die amerikanischen Sklavenzüchter des Südens Partei zu ergreifen.— In diesem Sinn erklärte er bei den neuesten Conflicten zwischen der Regierung und dem Abgeordnetenhause Preußens, daß die volle Autorität der von Gott geordneten Obrigkeit zu den heilsamsten Lebensordnungen gehöre, daß das Abgeordnetenhaus, wenngleich es auch ein Stück der obrigkeitlichen Gewalt für sich in Anspruch nehme, doch sich nicht gegen die „eigentliche" (!!) Obrigkeit erheben dürfe, und daß die Kirche an diese „eigentliche" Obrigkeit durch alle Bande der Dankbarkeit geknüpft sei, d. h. in jedem Streit auf ihre Seite treten müsse. Ja! er trug kein Bedenken auszusprechen, daß es Umstände geben könne, in denen es nicht blos Recht, sondern auch Pflicht sein würde, diesen oder jenen Artikel der Verfassung „einseitig" (d. h. doch verfassungswidrig) zu ändern, „obgleich der Eid auf sie so heilig sei, wie alle andern Eide". Der letzte Satz, absichtlich dunkel gehalten, ließ, wie leicht zu erkennen, die sehr böse Erklärung zu, daß dieser Eid auf die Verfassung um nichts heiliger sei als jeder andere.

Wie völlig verändert nach Ton und Inhalt lautete dagegen diese Theorie von der göttlichen Autorität der Obrigkeit während der Jahre 1858—60, der sogenannten „neuen Aera“! Das Wort des damaligen Prinz-Regenten von der „Heuchelei“, welcher die Maske abgerissen werden solle, hatte tief ins Herz getroffen. Das Vorwort zur „Evangelischen Kirchenzeitung“ des Jahres 1859 beginnt mit den Worten: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt und hält Fleisch für seinen Arm“. Dann heißt es weiter: „Verlaßt Euch nicht auf Fürsten, die sind Menschen und können ja nicht helfen“, denn „seit Salomo sein Herz andern Göttern zugeneigt und damit den Giftkeim in sein Volk gelegt, bietet das Verderben unter demselben den Anblick einer stätigen Entwickelung dar.“ Das vierte Gebot ist, wie es scheint, ganz vergessen oder bis auf weiteres suspendirt. Von dem „Stellvertreter Gottes“, zu welchem früher der Herrscher, nach byzantinischer Weise, emporgehoben, ist nicht mehr die Rede. Vielmehr gestattet sich der getreue Unterthan alle Bosheit in versteckten Andeutungen und nicht miszuverstehenden Verdächtigungen. Natürlich alles unter Psalmensingen und prophetischen Reden. Nicht er redet ja, es ist der Mund Gottes selbst, wie bei den alten Propheten. Und so stellt er denn sehr verständlich gegenüber „die Religion der Loge und die Religion der Kirche“, und schließt endlich unter Drohungen eines Massenaustritts der Gläubigen aus der Staatskirche.

Fast stärker noch wurde die Erhitzung des frommen Mannes, als unter dem Ministerium Bethmann-Hollweg die preußische Regierung es wagte, den unerträglichen Conflict zwischen den geistlichen Behörden und den bestehenden Landesgesetzen in der Ehescheidungsfrage durch eine Vorlage über die Einführung einer facultativen Civilehe zu beseitigen

und die Dissidenten von den kleinlichen polizeilichen Plackereien, denen sie bis dahin preisgegeben waren, zu befreien. Ein solches Unterfangen galt als ein Eingriff in das Allerheiligste des Glaubens; eine solche Gewissensfreiheit für Andersgläubige als eine unerhörte Verletzung des Gewissens der Alleingläubigen! — Nun appellirte man an das Gewissen! das heißt an die Herrsch- und Privilegiensucht der bis dahin begünstigten Partei. Nun war die Zeit gekommen, des ganz vergessenen Wortes zu gedenken: „Ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen", und daran zu erinnern, daß man der Obrigkeit nur so lange Gehorsam schuldig sei, als sie Gottes Willen (nach seines Propheten Hengstenberg Erklärung) thue, daß, wenn die Anweisungen des „Machtgebers" und seines „Bevollmächtigten" einander widersprechen, die Vollmacht als aufgehoben zu betrachten, und daß in solchem Falle nicht nur die Auflehnung des Einzelnen erlaubt, nein! daß es auch Gewissenssache sei, alle Genossen zur Empörung aufzurufen. In solchem Sinne wurde die Protestation der Evangelischen Kirchenzeitung (Jahrgang 1859, No. 27) geschrieben, in welcher über die gewaltsamen „Eingriffe in die Rechte der Kirche", über das „Preisgeben der evangelischen Landeskirche" laute Klage erhoben wurde und schließlich nicht nur an die Einzelnen, sondern auch an die Vereine, Conferenzen und Synoden die Aufforderung erging, für den Schutz und die Selbständigkeit der evangelischen Kirche einmüthigen Protest einzulegen. Mit Recht nannte von Bethmann-Hollweg die Gesinnung, aus welcher dieser Protest geboren, „revolutionären Fanatismus", der zur Auflehnung gegen die geordneten Autoritäten in Staat und Kirche auffordere. Und dennoch, bei aller fanatischen Glut des Wächters über Zion, eine für diesen modernen Elias sehr charakteristische, immer nur in in-

directen Hetzereien sich herauswagende Sorglichkeit für die eigene Person! War es wirklich so dringend nöthig, zum Schutze der Kirche alle frommen Bundesgenossen aufzurufen; warum geschah dies nicht direct und mit dürren Worten, warum so indirect und versteckt, in Wendungen wie „wir hoffen und sind in der guten Zuversicht" u. ähnl.? Warum anders, als — um den eigenen Rücken vor den Streichen des Staatsanwalts zu decken?! — So bleibt es also dabei: das angemaßte Prophetenthum Hengstenberg's ist nichts anderes als ein charakterloses Schwanken zwischen politischem Servilismus und kirchlicher Demagogie!

Noch eine Frage wollen wir hier sogleich zur Erledigung bringen, die, über den wissenschaftlichen Werth der größern theologischen Werke Hengstenberg's. Es läßt sich nicht leugnen, daß hier ein außerordentlicher Aufwand von Gelehrsamkeit und ein eigenthümlicher talmudistischer Scharfsinn in Bewegung gesetzt wird, um das von vornherein fertige Resultat zu beweisen. Aber diese Gelehrsamkeit ist eine so wunderliche, der Scharfsinn so ganz der schlechtesten Advocatenart, das Wahrheitsgewissen so völlig durch den Parteieifer verdunkelt und vor keiner Abgeschmacktheit zurückschaudernd, daß ohne Uebertreibung gesagt werden darf: Von all diesen gelehrten Untersuchungen über die verschiedensten Schriften des Alten und Neuen Testaments; von dieser „Authentie des Pentateuch", und „Christologie des Alten Testaments", von diesen Commentaren über die Psalmen, das Hohe Lied, die Offenbarung des Johannes u. s. w. wird für die Nachwelt, außer allerlei gelehrten Einzelheiten und Seltsamkeiten, keine dauernde Frucht übrig bleiben, die Erforschung des Alten Testaments wird von all diesen orakelnden Großsprechereien keinen Gewinn haben, als die Erinnerung an eine große Verirrung;

ja! in 20—30 Jahren wird niemand mehr im Stande sein, diese Schriften ernstlich zu studiren, durch all diese Verworrenheiten eines ungesunden Scharfsinns sich hindurchzuarbeiten!

So steht denn auch jetzt schon Hengstenberg, obgleich um seine Evangelische Kirchenzeitung noch immer eine ansehnliche Pastorenzahl scharend, in seiner wissenschaftlichen Stellung fast ganz allein; Männer wie J. Chr. Hofmann in Erlangen, Kahnis, Delitzsch, Baumgarten, Kurtz haben sich längst von ihm losgesagt und nur die beiden Judenchristen Philippi und Keil folgen noch seiner Fahne. Nicht nur der unerträgliche Despotismus, den er auch hier ausübte, überall den gefährlichen „Rationalismus" witternd; das „General-Pächter-Bewußtsein theologischer Autorität", wie Kurtz es ihm vorwarf; auch die geistlos verknöcherte Art, in der er rabbinische Exegese trieb, die übertriebenste Inspirationslehre, wie nur er sie noch festhielt, die völlige Abstumpfung des wissenschaftlichen Gewissens gegen alle historisch-kritischen Forschungen der Gegenwart führte alle diejenigen, welche noch freierer Bewegung fähig, in andere Bahnen. So konnte Kahnis ihm mit allem Recht vorhalten, daß diese Gattung von Orthodoxie, wie er sie treibe, neben welcher die Kirchenväter und Reformatoren als überfreie Leute erscheinen, zur „vollendeten Unnatur" führe; daß er in seiner Inspirationslehre nicht allein über Luther, sondern auch über die lutherischen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts, welche doch noch zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften unterschieden, weit hinausgehe; daß er alles geschichtlichen Sinnes bar und ledig sei; daß er als letzten Grund jeder Kritik den Unglauben ansehe und ihm daher von vornherein die Bestreitung der Echtheit einer Schrift oder der Geschichtlichkeit einer Erzählung in ihr mit Unglauben zu-

sammenfalle; daß er endlich überall, in vollkommen katholischer Auffassungsweise, die Kirche als eine mächtige Festung hinter sich habe, auf welche er sich berufe, in deren Namen er verurtheile und excommunicire. So konnte Kurtz seine wissenschaftliche Methode dahin charakterisiren: „Dr. Hengstenberg hat eine Entschlossenheit, nur das in der Schrift zu finden, was er nach seinen Voraussetzungen, Theorien und Vorurtheilen darin finden wollte, an den Tag gelegt, wie sie in unserer Zeit beispiellos dasteht.“ — Die Beweise solcher „vollendeten Unnatur“, der abgeschmacktesten Erklärungen ganzer Bücher und Schriften, wie einzelner Stellen in ihnen, liegen in so zahlloser Menge vor, daß es schwer wird, Einzelheiten auszuwählen. Ich erinnere nur an die bekannte Erklärung der Offenbarung des Johannes und des hier geweissagten tausendjährigen Reichs, welches er mit Karl dem Großen beginnen und mit dem Jahr 1800 enden läßt; an die fast einem schlechten Witz ähnlich sehende Deutung des Gog und Magog auf die Demagogie der neuen Zeit und Revolution des Jahres 1848; an die Erklärung des Hohen Liedes, nach welcher der wollüstige König Salomo zum Vorbilde des Erlösers erhoben, sein Harem als Spiegel des von Christo verkündeten Gottesreichs auf Erden gedeutet wird. Nach welcher die 60 Königinnen in Salomo's Frauengemach die christlichen Hauptnationen, die 80 Kebsweiber die untergeordneten Völkerschaften, die Jungfrauen ohne Zahl dagegen die noch nicht in das Reich des himmlischen Salomo eingetretenen Völker bezeichnen sollen. Nach welcher Salomo in seiner weiblichen Umgebung eine „Abschattung“ höherer Verhältnisse erkannte und es überhaupt bei dieser Vielweiberei auf eine symbolische Vorausdeutung des Reiches Christi abgesehen hatte.

Hier kommt es zu wirklichen Tollhäuseleien, zu einer Art von Parteiwahnsinn, und Bunsen hat recht, wenn er diese Erklärung des Hohen Liedes für einen Schimpf Deutschlands, für ein Aergerniß, welches der ganzen gebildeten Welt gegeben, erklärt.

Und doch, bei aller Entschlossenheit, auch vor dem Irrsinn nicht zurückzuweichen, bei allen Künsten des Zurechtmachens der Wahrheit, bei aller „Entschiedenheit", deren Hengstenberg sich so laut rühmt — doch noch immer nicht die rechte Entschiedenheit; selbst hier bei dem gefeiten Antikritiker ein unbewußtes Eindringen der Kritik, ja des alten rationalistischen Giftes! — Ich erinnere daran, wie Hengstenberg in der Kritik ihm ganz unerlaubte Concessionen macht, z. B. einen mit Assaph's Namen überschriebenen Psalm einem spätern Nachkommen des Assaph zuschreibt, den Prediger Salomonis für das Werk eines nach-exilischen Schriftstellers erklärt, der Worte im Geist des Salomo ihm in den Mund gelegt; wie er behauptet, die Gefäße, welche die Israeliten beim Auszuge aus Aegypten entwandten, seien ihnen von den Aegyptern selbst geschenkt worden, Jephta habe seine Tochter nicht geopfert, sondern nur als Nonne Gott geweiht, wie er aus der Geschichte Bileam's das Reden des Esels hinwegdeutet und für eine blose Vision des Propheten erklärt, wie er mit der alten kirchlichen Vorstellung von der Prophetie sich in offenbaren Widerspruch setzt, wenn er behauptet, daß die Propheten nicht nur eine unvollständige und fragmentarische Schilderung der Zukunft gaben, sondern auch ein gänzliches Zurücktreten der Zeitbestimmungen, eine Verlegung der fernen Zukunft in die Gegenwart, eine bildliche Darstellung, in der das Zukünftige nach dem Bilde des Gegenwärtigen geschildert ist, bei ihnen anzunehmen bereit ist, und wenn er in speculativ-

klingender Göschel'scher Manier viel von der „Idee" redet und behauptet, die Weissagung beruhe auf der „Idee" und beziehe sich aus diesem Grunde auf alle die Vorfälle, in denen sich die Idee darstelle, die Weissagung des Joël von den Heuschrecken z. B. auf alle Strafgerichte über die entartete jüdische oder christliche Theokratie, die Weissagung Matth. XXIV nicht allein auf die Zerstörung Jerusalems und das Weltgericht, sondern auch auf alles Dazwischenliegende. Fast naiv rühmt Hengstenberg von dieser Theorie, man könne bei ihr alle historischen Beziehungen stehen lassen, da der Prophet nach derselben Verschiedenes und verschiedenen Zeiten Angehörendes verbinde. In Wahrheit besteht der Vortheil darin, daß diese Auslegungsart die bequemsten Mittel an die Hand gibt, um zahllose Hinterthüren zu eröffnen, Unerfülltes zu rechtfertigen, den Unterschied zwischen den Hoffnungen der Propheten und der wirklichen Erscheinung Christi auszugleichen, um den Merkmalen des spätern Ursprungs einer Schrift glücklich zu entschlüpfen, mit Einem Wort, um jeder Willkür des Auslegers Thor und Thür zu öffnen. Und eine solche bis zum gewissenlosesten Spiel mit dem Inhalt der Schrift fortgehende Willkür, solche zügelloseste Subjectivität nennt dieser demüthige Mann „Vertiefung" in die Schriften der Offenbarung, „Beugung unter das Wort Gottes", „Ausziehen der Schuhe, da wo heiliges Land ist!!"

Zweites Buch.

Der historisch-kritische Proceß.



Erstes Kapitel.

Strauß' „Leben Jesu" und die Gegenschriften.

Suchen wir jetzt noch einmal die theologischen Zustände im Jahre 1835 kurz zusammenzufassen. — In der Hegel'schen Schule finden wir noch viel unklares speculatives Gähren mit entschiedener Vorliebe für die Orthodoxie. Die sogenannte rechte Seite der Schule ist in unbestrittener Herrschaft. Hegel ist in der Anwendung der Idee der Menschwerdung auf das historische Christenthum noch sehr unbestimmt und misverständlich, seine theologischen Schüler dagegen sind sehr geneigt, die Menschwerdung als eine einmalige und specifische auf die Person Jesu von Nazareth zu beschränken. Dabei in diesen Kreisen fast gar keine Spur von Kritik. Weder Neigung noch Uebung. Ganz allein stehend und in seinen letzten kritischen Intentionen nur dem nächsten Kreise seiner Schule bekannt, Baur in Tübingen. In der Schleiermacher'schen Schule die zersetzende und reinigende Skepsis des Lehrers bald vergessen, die Anknüpfungen an den Positivismus vorherrschend, die Wunder, wenn auch möglichst eingeschränkt und in ihrer Bedeutung für die Religion herabgesetzt, doch nicht mit Entschiedenheit zurückgewiesen. In der Kritik überall Halbheit, Un=

sicherheit, Vermittelungsstreben. Zwischen Authentie und Nichtauthentie der einzelnen Schriften, zwischen Geschichte und Mythus ein bedenkliches Schwanken. Die Inspirationslehre unterminirt, überhaupt das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen wesentlich alterirt.

Und allen diesen Unklarheiten, dieser zögernden Kritik, dieser umgebildeten Christologie, allen diesen Vermittelungen des alten Glaubens mit der modernen Weltanschauung gegenüber, die entschlossene Partei der Altgläubigen, Philosophie wie Kritik höhnend, auf ihre Consequenz und auf die alten Rechtsgrundlagen der Kirche pochend!!

Und nun waren die Häupter der modernen Theologie heimgegangen; 1831 war Hegel, 1834 Schleiermacher von dem Schauplatz des Wirkens abgetreten. Es schien, als ob Aussicht auf langen Frieden sei, denn die Streitigkeiten zwischen den Hegelianern und den Schleiermacherianern über Begriff und Gefühl und über den Primat des einen oder des andern betrafen doch nur die Form, nicht den Inhalt des Glaubens; der alte Rationalismus war gestürzt und fast in allen seinen Ueberresten beiseite geschafft; die Hengstenberg'sche Rechtgläubigkeit, obgleich manchen schon unbequem und widerwärtig, wurde doch als ein heilsames Gegengift gegen den Unglauben anerkannt. Es schien wirklich, als ob der neuen Vermittelungstheologie die Zukunft angehöre und als ob die tiefere Versöhnung von Glauben und Wissen nun nicht wieder gefährdet werden könne.

Da brach das Wetter herein von einer Seite, von welcher es niemand erwartet hatte. Ein junger tübinger Magister, ein Repetent des alten ehrwürdigen theologischen Stifts, an dem die Bengel, die Storr, die Flatt und Steudel gelehrt, ein Mann, der mit dem ganzen Ernst und der Gründ-

lichkeit seiner schwäbischen Natur Theologie und Philosophie studirt, an Hegel und Schleiermacher sich gebildet, war es, der die Brandfackel der Kritik mitten in die Feste des Glaubens hineinschleuderte. Es war ein Mann, der bei dem allgemeinen Rausche der Hegel'schen Speculation nüchtern geblieben, der durch die Verwirrungen und Illusionen der Zeit mit klaren Sinnen hindurchgegangen, der den Verstand nicht verloren vor lauter Vernunft. Der außerdem ein Meister war in der Form, der in ästhetischer Abrundung und Vollendung mit sicherster Herrschaft über den Stoff seinen Gegenstand wie ein Werk plastischer Kunst hinstellte.

Es ist keine Frage, diese Vollendung der Form ist es vorzugsweise gewesen, welche den Eindruck des „Leben Jesu" von Strauß zu einem so erschütternden gemacht. Man hat demselben vielfach vorgeworfen, daß es eigentlich gar nichts Neues enthalte, nur eine genaue Zusammenstellung alles dessen, was die letzte Periode der historischen Kritik erarbeitet, gebe. Aber man hat nicht bedacht, daß man damit ein großes Lob ausspreche. Denn das gerade ist das Eigenthümliche aller epochemachenden Werke, daß sie wie die reife Frucht abfallen von dem Baume der Erkenntniß, daß die ganze Vergangenheit an ihnen mit gearbeitet hat. So auch an dem „Leben Jesu" von Strauß. Es ist ebenso sehr ein Product der Vergangenheit, als es dieselbe über sich hinaushebt, indem es sie zum Abschluß bringt. Es laufen hier alle bisherigen kritischen Forschungen über das Leben Jesu zusammen, aber sie werden zugleich vervollständigt, geschärft, zugespitzt, zusammengefaßt, auf einen Grundgedanken zurückgeführt. In dieser Nothwendigkeit des ganzen Verfahrens, das sich wie ein Naturproceß vollzieht, in dieser affectlosen Objectivität, mit der der Verfasser gleichsam zurücktritt vor seinem Werk und nur der Rechenmeister ist, welcher die einzelnen Posten aufführt und zu-

sammenzählt, lag das Imponirende oder vielleicht richtiger das Erschreckende des Buchs. Es stand mit der harten Gleichgültigkeit des Schicksals da, es war die Schlußrechnung gezogen in der Kritik der evangelischen Geschichte und die Inventur lautete auf: Bankrott. Die evangelische Geschichte war bereits von allen Seiten angenagt durch die Kritik, hier zeigte sich, sie sei bis auf den Kern zerfressen. Es war die Wirkung dieses Werks eine ungeheure.

Ein elektrischer Schlag durchzuckte die ganze deutsche Theologie. Seit den „Wolfenbüttler Fragmenten“ und den Streitschriften ihres berühmten Herausgebers war die theologische Welt nicht in ähnliche Aufregung versetzt worden. Das Aufsehen, welches dieses Werk vor allem in Tübingen und Würtemberg erregte und dessen nächstes Resultat die Entlassung Strauß' aus seiner Repetentenstelle war, verbreitete sich bald, lavinenartig anschwellend, durch ganz Deutschland und weit über seine Grenzen hinaus. Nicht nur die vier starken Auflagen des „Lebens Jesu“, die seit dem ersten Erscheinen (1835 und 1836) binnen fünf Jahren nöthig wurden, noch mehr die ungeheure Zahl der Gegenschriften beweist die Erregung und Theilnahme von allen Seiten. Denn diese Gegenschriften bilden eine eigene starke Literatur, in der kaum Ein theologischer Name von einiger Bedeutung fehlt und in der viele bedeutungslose Pastoren aus allen Gegenden Deutschlands sich herbeidrängen, ihre Stimme abzugeben, die Löscheimer ihres Wissens zuzutragen, bei dem ungeheuern Brande, der mit den geschichtlichen Grundlagen des Christenthums sie selbst und ihre Dorfkirche einzuäschern droht. Die Widerlegungen waren demnach von sehr verschiedenem wissenschaftlichen Werth. Und Strauß hat nicht unrecht, wenn er von einer bedeutenden Zahl jener Schriften behauptet, sie seien nicht höher anzu-

schlagen als das Schreien von Weibern, welches bei dem plötzlichen Fallen eines Schusses oft vernommen werde, — ein Schreien, welches nicht dem Umstande gelte, daß der Schuß etwa gefehlt, sondern nur dem, daß überhaupt ein Schuß gefallen sei.

Der Ausgangspunkt, das ist charakteristisch für dieses Werk, ist ein doppelter, einmal ein speculativer, dann ein historisch-kritischer. Aber beide unterstützen sich gegenseitig, und eben durch den festen Zusammenhang der beiden erhält das Werk seine Geschlossenheit und Gewalt. Der speculative Ausgangspunkt ist der der Immanenz von Gott und Welt. Strauß faßte diese Idee scharf und consequent, — das Wirken Gottes in der Welt ist ihm ein innerliches und gesetzmäßiges, ein stetiges und zusammenhängendes, ein solches, welches für die Wunder, diese äußerlichen und aphoristischen Eingriffe in die Welt, keinen Raum übrigläßt. Der Widerwille gegen die Wunder, die Unmöglichkeit der Wunder bei einer consequent durchdachten speculativen Weltbetrachtung, war die Voraussetzung, ja der Hauptanstoß für die ganze Arbeit, von dem alle einzelnen kritischen Operationen bestimmt wurden. In dieser Beziehung war die Kritik keineswegs eine voraussetzungslose.

Und nur ein anderer Ausdruck für diesen Gedanken war die Bestimmung, daß die Menschwerdung Gottes in Christo nicht eine einzige und alleinige sei, sondern eine allgemeine, daß alles, was von ihm als einzelnem ausgesagt werde, von dem Gattungsbegriff der Menschheit gelte. Dieser historische Hintergrund des Werkes ist in der bekannten Schlußabhandlung deutlich ausgesprochen. Sie soll zugleich eine Art von Versöhnung, von idealer Wiederherstellung dessen geben, was im vorangehenden kritischen Theile zerstört ist. Sie soll die

Beruhigung gewähren, daß der innerste Kern des Christenthums von den historisch-kritischen Untersuchungen unabhängig, daß Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt ideale Wahrheiten bleiben, so sehr auch die empirische Wirklichkeit, die äußerliche Facticität in Frage gestellt ist.

Der kritische Ausgangspunkt dagegen, von dem alle einzelnen Operationen aus- und in den sie zurücklaufen, ist der des Mythus. Das einfache Resultat ist das negative, daß die Evangelien nicht das sind, wofür sie sich ausgeben, nämlich Geschichte. Daß alles in dieser sogenannten evangelischen Geschichte unklar und widerspruchsvoll ist, daß der Mythus sie an allen Punkten ergriffen hat. Strauß formulirt selbst seine Stellung zur Vergangenheit so: Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging: einmal, daß in den Evangelien Geschichte und dann daß übernatürliche Geschichte in ihnen enthalten sei, wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, aber nur, um desto fester an der erstern zu halten, daß in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche Geschichte sich finde, so kann man auf diesem halben Wege nicht stehen bleiben, sondern es muß vor allem untersucht werden, ob und wie weit überhaupt die Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Freilich, ganz genau ist es nicht, wenn die natürliche Erklärung in der evangelischen Geschichte, in specie der Wunder, dem Rationalismus als solchem beigemessen wird, da doch nur ein freilich sehr bedeutender Repräsentant, Dr. Paulus, unter diese Kategorie fällt. Aber Strauß verkennt auch nicht, daß schon vor ihm mit der mythischen Erklärung der Anfang gemacht; daß schon Semler die Erzählungen von Simson und der Esther geradezu Mythen

genannt, daß dann Gabler in Jena und Schelling die Ausdehnung des Mythus auf alle älteste Geschichte, heilige wie profane, vorgenommen, und daß namentlich der berühmte Philolog Heyne es war, welcher den Grundsatz festgestellt: „A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit.“ Er hebt ausdrücklich die Anfänge der mythischen Erklärung unter den Theologen: Bauer's „Hebräische Mythologie“, Vater's und De Wette's Erklärungen des „Pentateuch“, hervor und macht darauf aufmerksam, wie selbst Wegscheider, der doch gewiß ein Repräsentant des Rationalismus, in seinen „Institutionen“ es für unmöglich erklärt, ohne Anerkennung des Mythus das Ansehen der Bibel gegen die Spöttereien ihrer Gegner zu vertreten.

Der Fortschritt nun, welchen Strauß diesen Anfängen der mythischen Erklärung gegenüber sich selbst vindicirt, ist der, daß dieselbe bis dahin weder rein, noch in ihrem ganzen Umfange zur Anwendung gebracht sei. Nicht rein, denn die natürliche Erklärung ging immer noch zur Seite, nicht in ihrem ganzen Umfange, denn nur sehr zaghaft wurde sie geübt, anfänglich auf das Alte Testament beschränkt, später auf das Neue übertragen, aber nur auf die Nebendinge und das Außenwerk der Geschichte, auf den Anfang und das Ende der evangelischen Erzählungen. So durch Schleiermacher und die von ihm bestimmte Theologie. „Man fuhr“, sagt Strauß sehr gut, „durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte ein und durch dasselbe wieder hinaus; für das in der Mitte Liegende aber ließ man sich genügen an dem krummen und mühseligen Pfade der natürlichen Erklärung.“

Die Möglichkeit für eine erweiterte Anwendung des Mythus findet Strauß in den sehr späten äußern Zeugnissen

für die kanonischen Evangelien. Sie reichen nicht über das zweite Drittheil des 2. Jahrhunderts hinauf. Die Apostel waren aller Wahrscheinlichkeit nach, selbst Johannes nicht ausgenommen, noch im ersten Jahrhundert heimgegangen. Welch ein weiter Zeitraum also, ihnen Schriften beizulegen, die sie nicht verfaßt! Wenigstens genügen diese in der Mitte liegenden 50—60 Jahre vollkommen, um der innern Kritik freie Hand zu lassen. Und jene Möglichkeit des Mythus wird dann zur Wahrscheinlichkeit, wenn das Wunderhafte in den Erzählungen, die unauflöslichen, nur durch die künstlichste Harmonistik aufzulösenden Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelisten, die mancherlei chronologischen Schwierigkeiten, sowie die historischen Ungenauigkeiten, die mit den Angaben der Profanschriftsteller aus dieser Zeit nicht in Einklang zu bringen sind, mit in Rechnung gezogen werden. Auch genügt es nicht, alle diese Enantiophonien, wie man bis dahin beliebte, dadurch auszugleichen, daß ein Evangelist preisgegeben, ein anderer begünstigt, sodaß Matthäus dem Lucas und dieser wieder, wenn es nöthig, dem Johannes zum Opfer gebracht wird. Das heißt nur mit ungleichem Maß und Gewicht messen. Es zeigt sich überdies bei unbefangener Betrachtung der verschiedenen Geschichtsdarstellungen, daß alle Evangelisten in gleicher Verdammniß sind, daß das Zeugniß des einen so viel, oder richtiger so wenig, werth ist wie des andern. Hier wird ein bellum omnium contra omnes geführt und nirgends vermögen wir festen historischen Boden zu gewinnen.

Endlich aber erhält die mythische Betrachtung dadurch ihren positiven Abschluß, daß die Erklärung sehr vieler Erzählungen der evangelischen Geschichte, vor allem der wunderhaften, sich leicht und von selbst ergibt, wenn man als Schlüssel das Alte Testament mit seinen messianischen Vorstellungen

und Hoffnungen zu Hülfe nimmt. Der rabbinische Grundsatz: wie Moses so der künftige Messias, läßt sich als die Quelle, als der producirende Gedanke sehr vieler evangelischen Geschichten nachweisen; die Wunder des Mose, des Elias sollten, das war die weitverbreitete Vorstellung der Juden, von dem einstigen Messias in erhöhtem Maße erfüllt werden. Ganz kurz: Die Messiaserwartungen zur Zeit Jesu haben vorzugsweise die Mythen des Lebens Jesu producirt. Das Bild des wirklichen Messias wurde durch die Züge des geweissagten und gehofften ausgeschmückt.

Die glänzendste Partie in diesem Werk ist offenbar die negativ-kritische: die Darstellung der innern Widersprüche, welche sich gegenseitig aufreiben, die Zerstörung der alten Harmonistik mit ihren kleinen Künsten, die Verfolgung derselben in alle Schlupfwinkel ihrer heillosen Verlogenheiten. — Es ist außerdem die gesammte Geschichte der Auslegung in dies Werk mit verflochten; denn nicht allein die Widersprüche in den Erzählungen selbst, auch die in den Auslegungen der Rationalisten, Supranaturalisten und Schleiermacherianer werden gegeneinander in den Kampf geführt, — es ist mit bewundernswürdigem Talent die ganze Masse des verschiedenartigsten exegetischen Materials hier verarbeitet und übersichtlich geordnet.

Aber das Ergebniß ist, wie gesagt, nur ein negatives. Es ist alles unsicher geworden. Der Mythus hat sich bis in die volle Mitte, bis in den Kern der Erzählungen eingefressen. Es bleibt nur ein sehr dürftiges Gerüste des Lebens Jesu als historisch übrig. Daß er in Nazareth aufgewachsen, sich von Johannes hat taufen lassen, daß er Jünger um sich gesammelt und im jüdischen Lande lehrend umhergezogen, daß er sich überall der Veräußerlichung des Pharisäismus entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen, daß er aber am

Ende dem Haß und Neide der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuz gestorben — das ungefähr ist die Summe des Thatsächlichen, welche von den mannichfachsten und sinnreichsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasien umgeben wurde, indem alle Vorstellungen, Wünsche und Erwartungen, welche die erste Christenheit zu ihrem entrissenen Meister hatte, sich bald in Thatsachen verwandelten. Und nur aus den Reden Jesu läßt sich mit einiger Sicherheit ein fester Kern aussondern. Es gehört hierher namentlich die sogenannte Bergrede. Es waren die kernigen Worte Jesu, in ihrer kurzen gnomischen Fassung, in ihrem Gegensatz gegen den Pharisäismus, von solcher Eindringlichkeit und Behaltbarkeit, daß sie selbst durch die Flut der mündlichen Ueberlieferung nicht völlig aufgelöst werden konnten. Wohl wurden sie, aus ihrem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, als Gerölle an Orten abgesetzt, wohin sie eigentlich nicht gehörten, aber in ihrer Substanz wurden sie nicht zerstört.

Sollen wir nun die ganze Strauß-Literatur, denn eine solche gibt es, in ihren Hauptzügen charakterisiren und in ihren wichtigsten Einwürfen zur Sprache bringen, so ist die Auswahl keine leichte. Wir beginnen mit einem der bedeutendsten Vertreter des biblischen Supranaturalismus, mit Steudel in Tübingen. Er, der Urenkel von Joh. Albr. Bengel, der Lehrer von Strauß, der Superattendent des tübinger Stifts, an welchem Strauß als Repetent angestellt ist, er, der damals berühmteste Theologe Würtembergs, hält sich vor allen verpflichtet, den durch Strauß gegebenen Anstoß zu beseitigen. Er ist der erste, welcher gegen ihn auftritt, noch vor dem Erscheinen des zweiten Bandes, mit seinem „Vorläufig zu Beherzigenden zur Beruhigung der Gemüther". Er

ist sehr empfindlich darüber, daß ein junger Gelehrter es wagt, „aus seinem Cabinete heraus", den Supranaturalismus veraltet zu finden. Er hebt die Bedeutung des Historischen im Leben Jesu für die ganze Entwickelung der Kirche und des Christenthums hervor, er bemerkt, es sei geradezu unbegreiflich, „daß ein gekreuzigter Jude die christliche Kirche gestiftet habe", und will daraus erweisen, daß die Evangelien werthvolle historische Urkunden seien, da nur sie das Auffallende erklären helfen, da sie zeigen, was in diesem Gekreuzigten lag und aus ihm werden konnte und wurde.

Strauß dreht mit scharfer Dialektik die Spitze dieses Angriffs um. Er sagt: „Ja! so viel Außerordentliches und Wunderhaftes melden uns die Evangelisten von Jesu, daß uns zwar der Glaube der Welt an ihn erklärlich, aber der anfängliche Unglaube unerklärlich ist, daß uns sein Wiederaufleben nicht überrascht, aber seine Hinrichtung ein Räthsel wird. Denn nur der Gewöhnung an die evangelische Geschichte ist es zuzuschreiben, daß wir es nicht schlechthin unbegreiflich finden, wie die Juden einen Mann, der Tausende mit wunderbar vermehrtem Brote gespeiset, der in der Hauptstadt selbst einen Blindgeborenen und einen seit 38 Jahren gelähmten Menschen geheilt, der in deren nächster Nähe einen seit vier Tagen beigesetzten Todten erweckt hatte, verwerfen und kreuzigen lassen konnten."

Wenn Steudel nur im allgemeinen von der Bedeutung des Historischen im Christenthum und von der Persönlichkeit Christi, an welche alles geknüpft sei, redet, so bemerkt Strauß, das sei ja gar nicht der Punkt, um den sich der Streit drehe, da er selbst ja entfernt nicht die historische Persönlichkeit Christi und deren Bedeutung für seine Zeit und Umgebung geleugnet habe. Denn in dem, was er als ein

mythisches Gewebe bezeichne, habe nie Kraft und Trost für die Gemüther gelegen. Daß Petrus im Munde des Fisches eine Münze fand, hätte schwerlich irgendjemand erbaut, wenn es nicht Christus gewesen, auf den diese Geschichte bezogen wurde. Ueberhaupt nicht die zahlreichen mythischen Erzählungen machen die Person Christi bedeutsam, vielmehr er selbst ist es, die geistig fesselnde Macht seiner Persönlichkeit, welche jenen oft unbedeutenden Anekdoten einen höhern Werth gibt. Und, fährt er fort, wie wenig das Historische dieser Gattung, d. i. die wunderhaften Aeußerlichkeiten, Werth hatte für die Fortpflanzung des Christenthums, dafür zeugt unwidersprechlich derjenige Apostel, welcher mehr gearbeitet als alle andern — Paulus. Der Eckstein, auf welchen Paulus das ganze Christenthum erbaute, war allein Christus, der Gestorbene und Auferstandene. Es bedurfte nicht der Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung und der Speisung der 5000, von dem Wandeln auf dem Meer, und wie sonst die Wunderthaten alle heißen, welche an ihm oder durch ihn geschahen, um einen Mann wie Paulus für das Christenthum zu gewinnen. Denn, bedurfte es ihrer, warum gedenkt er ihrer an keinem Punkte, wo er Christum nennt und preist? Gehörten sie ihm nothwendig zum Wesen des Christenthums, waren sie auch nur mitbedingend für die Erlösung durch den Herrn, wie kam es, daß er dieser Facta nirgends Erwähnung thut, da, wo er von dem Werk der Erlösung ausdrücklich handelt? Von dieser Vertheidigung geht Strauß zum Angriff gegen Steudel über und führt in sehr lehrreicher Art den Beweis, wie widerspruchsvoll und zerfahren, wie willkürlich und gewaltsam der Standpunkt des verständigen Supranaturalismus sei, den sein Gegner einnehme. Namentlich an der Interpretation der Geschichte von der redenden Eselin, von der

stillstehenden Sonne, von dem Jonas im Bauche des Wal-fisches u. s. w. sucht er deutlich zu machen, wie bodenlos die Willkür dieser Supranaturalisten, wie sehr dieselben vom Rationalismus inficirt, wie unbequem ihnen die Wunder in ihrer wahren Gestalt, und wie sie überall darauf ausgehen, die natürliche Erklärung mit zu Hülfe zu nehmen, freilich unter dem Vorgeben, sie sei die schriftgemäße und sie allein. — Strauß schließt damit: „Unsere verständigen Supranaturalisten stellen sich so gern mit gekrümmtem Rücken dem Herrn dar, er solle auflegen, so viel er vermöge, sie wollen's tragen; unter der Hand jedoch wissen sie die schwersten Stücke beiseite zu bringen und doch den Schein der getreuen Diener und gläubigen Sackträger des Herrn zu behaupten."

Eine andere und mehr gesicherte Stellung nahm die neue Orthodoxie zum Strauß'schen Werke ein.

Ihr kam dasselbe in vieler Beziehung sehr gelegen. Sie erklärte es für „eine der erfreulichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der neuen theologischen Literatur". Deshalb, weil es der volle und unzweideutige Ausdruck alles bis dahin nur noch unvollkommenen und unreifen Unglaubens sei. Sie erkannte das unschätzbare Verdienst von Strauß an, welches darin bestehe, die Ergebnisse der Hegel'schen Philosophie mit größter Bündigkeit ans Licht gezogen zu haben, und sie sprach ihren unumwundenen Respect vor dieser Philosophie aus, welche doch „ganze Leute" zu bilden verstehe.*) Freilich zeige

*) Das ist soviel als ganze Teufel. So wird von der Hegel'schen Philosophie gesagt, sie habe in Strauß einen Triumph gefeiert, „ähnlich dem Satans, als er in Judas fuhr". Ueberhaupt wird Strauß am liebsten mit Judas Ischarioth verglichen, da auch auf ihn das Wort seine Anwendung finde: „Der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen."

sich auch nun erst deutlich der fundamentale Widerspruch der hochmüthigen Vernunft des natürlichen Menschen mit dem Glauben. Es zeige sich, wie Strauß nichts als die nothwendige Consequenz der neuern Kritik sei, welche, wenn auch nur in Nebendingen, dem Mythus Raum gegeben. Wer einmal sich auf diese abschüssige Bahn begeben und auch nur im geringsten den Mythus zulasse, der stehe mit ihm auf demselben Boden und könne nur durch eine willkürliche Fixirung seinen Consequenzen entgehen. Nur in völliger Umkehr von diesem Wege, nur in der Unterwerfung unter den Buchstaben der Schrift, nur in der Annahme ihrer buchstäblichen Echtheit und historischen Wahrheit sei Rettung.

Freilich will die neue Orthodoxie die alte Beweisführung verinnerlichen und vertiefen. Es kann von niemand erwartet werden, heißt es, daß er die Wunder und Weissagungen blos auf ein äußeres Zeugniß, auch das allerzuverlässigste, annehme, es muß das innere hinzukommen, „man muß von dem Aussatze der Sünde schon gereinigt sein, um an die Heilung des Aussätzigen zu glauben“. Wie bedenklich diese Wendung nach der Innerlichkeit des Subjects, nach dem testimonium spiritus ist, braucht wol kaum bemerkt zu werden; denn dies Zeugniß des Geistes ist nichts anderes als die subjectivste Spitze des Glaubens und daher schlechthin unberechenbar, kann so oder so ausfallen, kann dem äußern Schriftwort ebenso gut widersprechen, als ihm beistimmen. Und stimmt es ihm nun nicht bei, sind da nicht Zweifel und Kritik vollkommen berechtigt?

Es versteht sich von selbst, daß in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ der Vorwurf, dem wir auch sonst vielfach begegnen, der Ton des Strauß'schen Werks sei der des kalten Hohnes, in gesteigertem Maße auftritt. Es heißt von ihm:

„er habe das Herz des Leviathan, das so hart wie ein Stein und so fest wie ein Stück vom untersten Mühlstein", und wenn er auch nicht ausdrücklich des Heiligen spotte, so schwebe ihm doch immer der Spott auf den Lippen: „Er taste mit Ruhe und Kaltblütigkeit den Gesalbten des Herrn an und seinem Auge entquelle nicht einmal die Thräne der Wehmuth." Strauß hat auf diesen Vorwurf zu wiederholten malen geantwortet und sich darauf berufen, daß er nirgends den Ernst der Wissenschaft verletzt, nirgends den Ton der Frivolität angeschlagen habe, daß er freilich auch nicht, wie man von ihm verlange, mit einem tragischen Gefühl seine Kritik begleitet, da für ihn ja nicht ein Heiliges, sondern nur ein fälschlich für heilig Gehaltenes zerstört werde. Am stärksten hatte er sich schon in der Schrift gegen Steudel über das Verletzende des Tones geäußert: „Ja, ich hasse und verachte jenes andächtige, zerknirschte und angstvolle Reden in wissenschaftlichen Untersuchungen, welches auf jedem Schritte sich und den Leser mit dem Verluste der Seligkeit bedroht, und ich weiß, warum ich es hasse und verachte. — In wissenschaftlichen Dingen erhält der Geist sich frei, soll also auch freimüthig das Haupt erheben, nicht knechtisch es henken. Für die Wissenschaft existirt unmittelbar kein Heiliges, sondern nur ein Wahres, dieses aber verlangt keine Weihrauchwolken der Andacht, sondern Klarheit des Denkens und Redens."

Den Uebergang von der neuen Orthodoxie zu der Schleiermacher'schen Schule bildet in der Polemik gegen Strauß: Tholuck in seiner „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" (1837).

Ich will bei diesem Anlaß auf Richtung und Bedeutung dieses berühmten Theologen etwas näher eingehen, da er jedenfalls eine sehr bemerkenswerthe Stellung einnimmt in der

Entwickelungsgeschichte der neuern Theologie. Das Charakteristische ist: er läßt sich nicht classificiren. Er gehört, genau genommen, keiner der schon genannten theologischen Richtungen an; aber nur deshalb, weil er allen angehört. Er hat vermöge seiner außerordentlichen Beweglichkeit und Aneignungsfähigkeit von allen etwas in sich aufgenommen, er spielt in allen Farben der modernen Theologie. Früher pflegte man ihn zu den Pietisten zu zählen. Gewiß mit Unrecht, wenn man unter Pietismus den alten, innigen, aber sehr monotonen und geistig beschränkten Spener'schen Pietismus versteht. Ein pietistischer Zug und Anflug ist ihm wol eigen, aber ihm fehlt ein Wesentliches: die Armuth im Geiste. Er ist ein geistreicher Eklektiker, ein von allen Bildungselementen der neuern Zeit berührter Theologe. Er hat von der speculativen wie von der Schleiermacher'schen Theologie gekostet, ohne von der einen oder der andern gesättigt zu sein. Auch wurde er von der Begriffsschärfe und Systematik dieser Schulen in seinem aphoristischen Denken immer wieder zurückgestoßen. Am allerwenigsten kann man ihn zu den Orthodoxen rechnen, weder zu den Schrift- noch zu den Symbolgläubigen. Er hat vielmehr an allen Ketzereien der Neuzeit bis auf einen gewissen Grad sympathischen Antheil genommen und ist viel zu beweglich und viel zu subjectiv, um sich zu resigniren unter den Buchstaben der Schrift oder unter die Formel der Symbole. Und dennoch ist er von alledem etwas. Dem Haupte der neuen Rechtgläubigkeit von früher Zeit nahe befreundet, gemeinschaftlich mit ihm auf dem Sumpfboden berliner Gläubigkeit erwachsen, fühlt er sich zu dieser Richtung immer wieder hingezogen, als Apologet des Glaubens, als erklärter Widersacher und Ankläger des Rationalismus. Ebenso mit dem Pietismus hat er nicht allein eine innere Verwandtschaft in

der starken und excentrischen Betonung der Sünde, sondern er ist auch geradezu aus den damaligen pietistischen Kreisen hervorgegangen und seine erste Schrift „Von der Sünde und dem Versöhner" gehört noch wesentlich dieser Richtung und Stimmung an. An der Hegel'schen Speculation hat er lebhaftesten Antheil genommen zu einer Zeit, da diese Philosophie in der Blüte stand, da sie die Versöhnung von Glauben und Wissen verkündete und die Mysterien der Dreieinigkeit wie der Menschwerdung Gottes mit dem Gedanken ergründete. Namentlich bei den gläubigen Mitgliedern der Schule erholte er sich oft Rath und Stärkung, und Göschel vor allen war es, der die schwierigsten Probleme befriedigend zu lösen verstand. Auch von der Schleiermacher'schen Theologie eignete er sich manchen tiefer greifenden Gedanken an und näherte sich überhaupt in späterer Zeit immer mehr dem Vermittelungsstandpunkt der sogenannten positiven Schleiermacherianer.

Bei dieser außerordentlichen Polytropie ist nur eines mit Sicherheit zu bezeichnen als der Ausgangs- und Mittelpunkt seines theologischen Strebens und Kämpfens. Das ist sein scharfer Gegensatz, seine tendenziöse Polemik gegen Aufklärung und Rationalismus. Er kann in dieser Beziehung der **Romantiker** unter den Theologen genannt werden. Die ironische Erhabenheit, der unerschöpfliche Spott über die Plattheiten und Nüchternheiten des Rationalismus, zahllose Anekdoten aus der Zeit der Aufklärung, die Verfolgung derselben bis in ihre lächerlichsten und verkommensten Formen ist lange Zeit hindurch ein besonderer Genuß und eine Hauptaufgabe seines Lebens gewesen. Er kam ja mit der ausdrücklichen Mission nach Halle, den damals noch in voller Herrschaft stehenden Rationalismus zu überwinden. Diese Beauftragung hat seinen theologischen Charakter für alle Zukunft bestimmt

und seinem Namen eine Gehässigkeit gegeben, die er kaum verdient. Und man darf sich nicht wundern, wenn bei der provocanten und incorrecten Art, mit der er seine Aufgabe löste, und bei den mancherlei Blößen, die er sich namentlich nach der philologischen Seite der Exegese gab, die gelehrten Rationalisten, ein David Schulz, Fritzsche, Schultheiß gerade ihn zum Gegenstande ihrer massivsten Angriffe machten, ihm unbarmherzig alle Sprachschnitzer durchcorrigirten, ihn als Repräsentanten des Verdummungssystems, des Wissenschaftshasses, des Mysticismus und Orthodoxismus hinstellten. War er doch nichts von alledem. Ist er doch gerade durch diese Beschäftigung mit dem Rationalismus und mit allen den Fragen der neutestamentlichen Kritik selbst mit inficirt worden von den Ketzereien, die er bekämpfen wollte. Ist er doch darin den englischen Apologeten des 18. Jahrhunderts zu vergleichen, welche auch im Kampfe mit dem ungläubigen Deismus das Gift desselben in sich einsogen und capitulirten statt zu überwinden, concedirten statt abzuweisen. So ist denn seine Rechtgläubigkeit an allen Punkten unterhöhlt. Es gibt kein Dogma, welches er nicht modernisirt und subjectivirt hätte, keine Frage der Kritik, in der er nicht Concessionen gemacht. Der Gegensatz zwischen der modernen Gläubigkeit und der alten Rechtgläubigkeit, zwischen der stofflosen Gefühlsreligiosität und der inhaltreichen, aber äußerlichen dogmatischen Religion, tritt an keinem der jetzt lebenden Theologen anschaulicher hervor als an ihm. Eine eigene Mischung von Phantasieerregung, von erhabenerm Geistesschwung und kühlem Verstande, buntem Wissen, scharfem, beißendem Witz! Eine Mischung, welche uns wieder an die Romantiker und an ihre Phantasiereligion erinnert. Er hat einmal in einer akademischen Rede die beiden Namen A. H. Francke und J. S.

Semler als die Repräsentanten der theologischen Facultät Halles genannt, und sie als die beiden Factoren bezeichnet, in deren Versöhnung und Zusammenwirken die Aufgabe unserer Theologie ihre Lösung finde. Und er hat damit nicht undeutlich sein eigenes Streben charakterisirt, die Glaubenskraft A. H. Francke's mit der Polyhistorie und der gelehrten Wühlerei Semler's, den Pietismus mit der Kritik zu vereinigen. Nur schade, daß bei dieser Vereinigung weder die eine noch die andere Seite zu ihrem Rechte gekommen, daß dem Glauben die kindliche Kraft und Einfalt fehlt, welche das hallische Waisenhaus gründete, und der Polyhistorie die scharfe Spürkraft, welche Semler zum größten Theologen seiner Zeit machte! Tholuck's hervorragende Talente sind Phantasie und Witz. Damit verbindet sich das bunteste Allerlei des Wissens, welches, durch jene Kräfte in Bewegung gesetzt, die frappantesten kaleidoskopischen Bildor gibt. Aber es fehlt manches, um seinem reichen, glänzenden Wissen Ueberzeugungskraft mitzutheilen. Es fehlt Correctheit, Ordnung, Zusammenhang, in sich ruhende Selbständigkeit. Und so gehäuft auch die Citate aus den heiligen wie den Profanschriftstellern sein mögen, so reich und schön die Anspielungen und Sentenzen aus den Dichtern und Philosophen aller Jahrhunderte, die zur Bestätigung und Verherrlichung des Glaubens aufgeboten werden, so versprüht doch all dieser Geistesaufwand wie ein Feuerwerk und läßt nichts zurück als ein schimmerndes Helldunkel. Tholuck hat seine großen und unvergeßlichen Verdienste durch die mannichfachen persönlichen Anregungen, welche von ihm ausgegangen. Viele Tausende unter den jetzt lebenden praktischen Theologen sind des Zeugen. Aber fast möchte man glauben, daß die große Zahl der so Angeregten jenes Wort im „Faust" auf ihn anwenden könne:

„Du hast die Kraft mich anzuziehn besessen, doch mich zu halten hast du keine Kraft.“ Wenigstens darf man sich nicht wundern, wenn die besten seiner Schüler später in andere theologische Lager, nach rechts oder links hinübergezogen wurden und namentlich im strengen Confessionalismus ihre Beruhigung fanden. Wie vermöchte auch die Mehrzahl auszuhalten in dieser äußersten Willkür subjectiver Geistreichigkeit, in dieser durch moderne Anschauungen völlig zerfaserten Gläubigkeit?

Nie ist diese zerfaserte Gläubigkeit Tholuck's, dies immer auf den Höhen der neuesten Wissenschaft einherstolzirende und doch nur mit ein paar bunten Lappen bekleidete Apologetenthum, diese innere Unsicherheit bei dem Brüsten mit großen aus allen Fächern des Wissens zu Hülfe gerufenen Autoritäten, deutlicher zur Anschauung gekommen, als in einer Zuschrift an den Diakonus Hirzel in Zürich, welche Tholuck als Antwort auf den in den „Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz“ erschienenen Aufsatz: „Ein Gruß in die Ferne“, in diesen Zeitstimmen selbst (Jahrg. 1861, Nr. 15) ergehen ließ. Er will seine „Sympathien“ für diese modernste Theologie nicht bergen, findet sein eigen Fleisch und Blut hier wieder, wenn auch sein Geist streite wider diesen Geist. Er versichert, aus eigener Erfahrung die Wege zu kennen, welche in diese Ansicht „hinein“, aber „Gott sei Dank“ auch diejenigen, welche wieder „über sie hinaus“ führen. Dann aber gibt er in gespreizter Vornehmheit zu verstehen, daß diese Theologie doch nicht die des Fortschritts, sondern in Wahrheit eine zurückgebliebene sei, die nur auf der längst überwundenen Schlußabhandlung des Lebens Jesu von Strauß stehen geblieben, und all zu gläubig, ohne selbständige Forschung, die Kritik des tübinger Baur wieder zu einem neuen Dogma erhebe, die von allen großen

Autoritäten, einem Neander, De Wette, Dorner, ja Hase verlassen, in Deutschland kaum von fünf bis sechs namenlosen, jungen Leuten noch vertreten werde, die selbst von einem Alexander von Humboldt in dem bekannten Urtheil über den Strauß'schen Leichtsinn bei geologischen Fragen gerichtet worden, und wenn sie jetzt in der Schweiz, Frankreich und Holland als „neue Theologie" ihr Haupt erhebe, in Wahrheit nicht das Zeichen eines anbrechenden Geisterfrühlings, sondern nur eines matten Nachsommers sei. Denn immer sei es ja so gewesen, daß erst mehrere Decennien vorübergehen mußten, ehe die in Deutschland neu auftauchenden Geistesrichtungen im Auslande ihr Echo fanden. Nachdem er sich so durch ein in dieser Anwendung abgeschmacktes Citat von Alexander von Humboldt gestärkt, durch eine Menge unwahrer, oder übertreibender Behauptungen in Betreff der Abhängigkeit von Baur oder gar Strauß, durch einige berühmte Theologennamen selbst beruhigt und außerdem die Behauptung, daß die theologische Reaction mit der politischen Hand in Hand gehe, nach Kräften zurückgewiesen, bricht endlich am Schluß die eigentliche, mit Mühe verhaltene Stimmung, die der Angst und Glaubenslosigkeit, des schlechten Gewissens, gegenüber einer nicht ruhenden, alle die Dämme kleiner Apologetenkünste unerbittlich hinwegspülenden Wissenschaft, durch, in dem Geständniß, daß ihm nicht unwahrscheinlich sei, es werde wieder eine neue Sündflut herbeikommen, ein Jahr 1848 in zweiter und dritter Potenz, welches das nachhole, was das erste versäumt und mit dem Throne auch der Kirche Garaus mache. „Und, wer wird dann der Sieger bleiben?" fragt er, und antwortet selbst darauf: „Nicht Ihre Theologie auch nicht die meine, nicht die des Geistes, sondern die des Fleisches und eines erdgeborenen Materialismus." — Ern-

ster, mannhafter und schlagender sind nie die eiteln Windbeuteleien des hochberühmten Theologen zurückgewiesen worden, als von dem einfachen „Helfer" in Zürich, dessen Antwort (Zeitstimmen 1861, Nr. 22 und 23) bis in das innerste Mark unserer Theologie dringt und von keinem jungen Theologen, keinem an den Kämpfen der Gegenwart Antheil nehmenden Gebildeten, ungelesen bleiben sollte! Es sei ein rechtes Merkmal der Tholuck'schen Theologie, erwidert er, dieser ruhelose, zwiespältige Wechsel von „hinein" und „hinaus", dies Hinein-Gezogenwerden in moderne Anschauungsweisen, dem als einer halben Sünde sogleich wieder ein Ende gemacht werde durch ein gewaltsames wieder Heraus- und Zurückfliehen auf die antiquirte Weltanschauung. Er aber setze diesem „Hinein" und „Hinaus" ein muthiges „Hindurch" entgegen, hindurch durch das moderne Weltbewußtsein zum ewig sich gleich bleibenden Wesen des Christenthums und wieder hindurch durch das Evangelium zu den Errungenschaften des modernen Bewußtseins. Von der am Schlusse hervorbrechenden Gespensterfurcht Tholuck's aber meint er, daß sie alles bestätige, was er und seine Freunde über die Unhaltbarkeit dieser Vermittelungstheologie, wie der jetzigen kirchlichen Zustände überhaupt und über die Nothwendigkeit, die Bildung der Zeit mit aufzunehmen in Predigt und Kirche, längst sich klar gemacht, und daß sie zugleich einen tiefen Blick eröffne in die Hohlheit und Glaubenslosigkeit dieses angeblich so sicher gegründeten Glaubens. Denn eine Kirche, die auch nur von ferne dessen sich zu ihrem Volke zu versehen habe, daß eine neue politische Umwälzung ihr völlig Garaus mache, stehe wahrlich durch schwere, eigene Schuld so wenig fest im Herzen dieses Volks, eine Theologie, die solche Angst vor ihrer Zeit verrathe, spreche sich selbst das

Urtheil, daß sie dieser Zeit nicht mehr gewachsen sei. Er schließt damit: „Auf schlagendere Weise hätten Sie uns nicht Recht geben und Satisfaction verschaffen können für alles, was Sie gegen uns vorgebracht."

Um den dogmatischen Standpunkt Tholuck's zu charakterisiren, genügt es seinen Wunder- und Inspirationsbegriff etwas näher zu beleuchten. Schon in seiner „Glaubwürdigkeit" hat er eine Definition des Wunders gegeben, die er später in einem Aufsatz über die Wunder in den „Kleinen vermischten Schriften" wiederholt hat. „Wir verstehen", sagt er, „unter Wunder ein von dem uns bekannten Naturlauf durchaus abweichendes Ereigniß, welches einen religiösen Ursprung und Endzweck hat." Er wagt es nicht, über das Verhältniß des Wunders zum Naturlauf überhaupt eine objectiv unterscheidende Bestimmung zu geben, oder vielmehr, er glaubt, sie lasse sich nicht geben, weil sie nicht stattfinde. Er macht also das miraculum zum mirabile. Das Wunder weicht nur ab von dem uns bekannten Naturlauf, es ist nur ein Außerordentliches, ein Ungewöhnliches, innerhalb des Naturlaufs. — Wer sieht nicht, daß dies Naturalisiren des Wunders nichts anderes als die Aufhebung desselben ist? Denn so ist es doch nicht, weder von den Wundererzählenden noch von den Wunderglaubenden, gemeint. Das Wunder soll nach den Vorstellungen des Alten wie des Neuen Testaments die Manifestation einer besondern Wirksamkeit Gottes sein, und damit die Beglaubigung des Gesandten Gottes. Dies specifische Wirken Gottes besteht gerade darin, daß es über dem Naturzusammenhang erhaben ist, daß es rein aus der schöpferischen Allmacht hervorgeht. Denn diese Uebernatürlichkeit des Seins wie des Wirkens ist eine der wichtigsten Bestimmungen des alttestamentlichen Gottes, und sie

ist die eigentliche Quelle der Wundervorstellungen und Wundergeschichten, die in dem Alten Testament so häufig vorkommen und die sich von ihm in das Neue noch hineinziehen. Glaubt man an solche Uebernatürlichkeit und an besondere Manifestationen der göttlichen Allmacht, im Unterschied von dem Wirken der Natur und ihrem Gesetz, nicht mehr, nun — so steht man auf dem Boden der modernen Weltbetrachtung, d. i. der immanenten, zusammenhängenden, gesetzmäßigen Wirksamkeit Gottes. So sagt man: nicht die Wunder, sondern die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes. Aber — man thäte gut, dies einzugestehen und nicht die Wunder zu vertheidigen vorgeben, in demselben Augenblick, in welchem man sie aufhebt.

Eine ganz ähnliche Stellung wie zum Wunder hat Tholuck zur Inspiration, über die er sich in einem eigenen Aufsatz der Müller-Nitzsch'schen Zeitschrift ausgesprochen. Der Grundgedanke ist: es sei nicht eine wirkliche und totale, sondern nur eine partielle, in Bezug auf die Heilswahrheiten, anzunehmen. Es kommen mannichfache Gedächtnißfehler, falsche Citate, Irrungen in historischen, chronologischen, geographischen und astronomischen Details vor, aber dadurch dürfe man sich nicht irren lassen. Die Schrift habe einen Kern und eine Schale, auf jenen gehe das Zeugniß des Heiligen Geistes direct und absolut, auf diese nur indirect und relativ. Man müsse sich trösten, daß sich die historische Treue in den thatsächlichen Berichten wenigstens im Wesentlichen finde, wenn auch die Grenzlinie zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen sich schwer feststellen lasse.

Diese Concessionen mögen sehr anerkennenswerth sein, aber sie führen, etwas genauer besehen, zur Auflösung der Inspiration als solcher. Oder ist es zulässig, von einer theil-

weisen Inspiration zu reden, welche sich nur auf die Heilswahrheiten bezieht, bei den historischen und geographischen aber plötzlich aussetzt, das menschliche Subject sich selbst und seiner Irrthumsfähigkeit überläßt? Würde durch eine solche Theilung die inspirirende Thätigkeit des Heiligen Geistes nicht vollends zu einer unnatürlichen und mechanischen werden? Und hebt also nicht jene theilweise Inspiration in der That den Begriff der absoluten Inspiration auf, macht die ganze Thätigkeit Gottes zu einer relativen, zu einer concreten göttlich-menschlichen, in welcher der Factor der menschlichen Schwäche und Irrthumsfähigkeit überall mitwirkt? Und wie unterscheidet sich eine solche Inspiration noch von der religiösen Begeisterung, welche allen wahrhaft Gläubigen eigen ist? Und wo sind dann noch die festen Grenzen zwischen den inspirirten und den nichtinspirirten Schriften? Und worauf gründet sich die normative Autorität jener?! —

Wenden wir uns nun wieder zu unserm Ausgangspunkte, zu Tholuck's Schrift über die „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" zurück, so räumen wir gern ein, daß er mit richtigem Blick gerade den schwächsten Punkt in dem Strauß'schen Werk herausgefunden und auf ihn die ganze Kraft des Angriffes gerichtet hat. Dies sind die Ausführungen über die Echtheit, über den apostolischen Ursprung der einzelnen Evangelien. Auf ein paar Seiten eilt Strauß leichten Fußes über diese schwierigen Vorfragen hinweg. Und hier an der Pforte zur Arena der innern Gründe will Tholuck den Flüchtigen zwischen Thür und Angel festhalten. — In Bezug auf den Matthäus hatte Strauß nur auf das verwiesen, was durch die neuesten kritischen Untersuchungen (Schleiermacher, David Schulz, Sieffert, Schneckenburger) ausgemacht. Gegen die Echtheit des Marcus und des Johannes hatte er wenigstens

den Ansatz zu einem selbständigen Angriff unternommen, das Evangelium des Lucas dagegen als das Werk eines Apostelschülers anerkannt. Dies Zugeständniß nun ergreift Tholuck, in diesen festen historischen Punkt setzt er seine Beweisführung ein, die zu dem Resultate führt: „Ist das Evangelium des Lucas echt, so werden wir sofort in einen sichern Kreis geschichtlicher Umgebungen versetzt, welche die Verwandlung der evangelischen Geschichte in eine mythische Fee Morgana schlechthin unmöglich machen.“

Ich kann nicht diese Ausführungen, so wenig wie die über die Glaubwürdigkeit des Marcus und Johannes bis ins Einzelne verfolgen, muß aber, wenn ich sie für unbefriedigend erkläre, für allzu leicht und lose zusammengewebt und durch mannichfache Uebertreibungen ausgeschmückt, wenigstens an Einem Beispiele meine Behauptung zu rechtfertigen versuchen.

Strauß hatte gesagt, so hoch gehen doch die Zeugnisse, weder für das Matthäus- noch für das Johannesevangelium hinauf, daß uns ein Bekannter dieser Apostel die Mittheilung machte, sie haben Evangelien und zwar eben die geschrieben, welche wir jetzt unter ihrem Namen lesen. Auf diese allerdings sehr hoch gespannte Forderung antwortet Tholuck: „Wir sind in der Lage, unmittelbare Freunde des Johannes namhaft zu machen, welche sowol die Abfassung unsers Evangeliums von ihm, als auch die Glaubwürdigkeit seines Inhalts bezeugen; ja, wir können darthun, daß gerade diejenigen beiden Schüler und Freunde des Johannes, auf deren Zeugniß Dr. Strauß namentlich provocirt hat, für die Johanneische Abfassung des vierten Evangeliums einstehen.“ *) Wir sind natürlich aufs äußerste gespannt durch eine solche Ankündi-

*) „Glaubwürdigkeit“, S. 276.

gung. Aber worauf läuft das Ganze hinaus? Auf die bekannten Schlußworte des Evangeliums, Joh. 21, 24: *Οὐτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα. Καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ:* Wie sollen nun diese Worte ein Zeugniß für das Evangelium begründen? Denn — rühren sie vom Evangelisten her, so sind sie als Selbstzeugniß ohne Beweiskraft; sind sie dagegen die Versicherung eines spätern Interpolators, so sind sie als solche schon verdächtig. Aber Tholuck weiß ja, daß sie von unmittelbaren Freunden des Apostels herrühren, er kennt sogar ihre Namen. Woher das alles? Er argumentirt so: die Aussteller dieses Zeugnisses haben sich nicht genannt. Wären sie unberufene Abschreiber oder Falsarier einer spätern Zeit, so hätten sie sicher ihren Namen hinzugesetzt, um durch das Gewicht desselben das Zeugniß zu stärken. Nun haben sie es aber nicht gethan. Folglich mußten es namhafte Mitglieder der ephesinischen Gemeinde oder Freunde des Apostels sein. Solche sind aber, nach der Angabe des Papias, Johannes Presbyter und Aristion, folglich haben sie das Zeugniß ausgestellt. —

Ich brauche auf diese Logik wol nicht weiter einzugehen. — „Unbekannte Interpolatoren würden das Gewicht ihres Namens hinzugesetzt haben.“ — Ihre Namen hatten aber kein Gewicht und eben deshalb ließen sie sie weg. — „Die namhaften Mitglieder der ephesinischen Gemeinde brauchten ihn nicht hinzuzusetzen.“ — Gerade sie mußten es, um das Gewicht ihres Namens zur Geltung zu bringen. Und endlich: „Jene namhaften Mitglieder waren gerade Johannes Presbyter und Aristion!“ Aber weshalb sie? Doch wol nur deshalb, weil uns zufällig diese und keine andere Namen durch Papias überliefert sind?

Machen wir nun von Tholuck den Uebergang zu den Gegnern des Strauß'schen Werkes aus der Schleiermacher'schen Schule, so werden wir ohne Bedenken das „Leben Jesu" von Neander (1837) obenan stellen müssen, außerdem aber die Abhandlung von Ullmann („Studien und Kritiken", 1836, Heft 3) als das bedeutendste bezeichnen, was im Gegensatze gegen die Strauß'sche Kritik von dieser Richtung aus eingewandt worden.

Neander's Leben Jesu ist für den Geschichtschreiber der neuesten Theologie eine der interessantesten Schriften. Die Subjectivität der Gefühlstheologie, die Willkür des religiösen Bedürfnisses, welches ohne objective Normen ausscheidet und festhält, ist nirgends so klar hervorgetreten wie in diesem Werk. Wir stehen überall auf dem schwankenden Boden der Gefühlskritik und haben nirgends eine Gewähr, wofür sich das religiöse Sentiment entscheiden, wie es sich durch die Schwierigkeiten hindurchtasten wird. Daß dies „Leben Jesu" nicht schriftgläubig im orthodoxen Sinne ist, bedarf kaum der Erwähnung. Nicht allein die Voraussetzung der Inspiration, auch die der vollen historischen Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen ist aufgegeben. Das Christusbild der modernen Schleiermacher'schen Theologie hat überall die letzte Entscheidung und die evangelische Geschichte muß es sich gefallen lassen, nach diesem Maßstabe gemessen und zugeschnitten zu werden. So wird denn der Christus der synoptischen Evangelien durch mancherlei Abschwächungen, Weglassungen und Ausdeutungen so spiritualisirt, daß er kaum noch in seiner Ursprünglichkeit zu erkennen ist. Man merkt es dem Verfasser überall an, die Wunder gehören keineswegs zu dem, was ihm religiöses Bedürfniß ist. Und doch hat er nicht den Muth, sie ganz aus der evangelischen Geschichte zu verbannen,

ebenso wenig wie den, sie in ihrer ganzen naiven Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit aufrecht zu erhalten. Was geschieht also? Ein Vermittelungsweg wird eingeschlagen. — Die Wunder werden abgeschwächt, naturalisirt, einzelne im Stillen ganz beiseite geschafft. Es wird die Uebernatürlichkeit dadurch beschränkt, daß die Leibnitz-Bonnet'sche Präformation des Naturlaufs zu Hülfe gerufen wird. So sind die Wunder nicht vereinzelte Erscheinungen, sondern Glieder eines größern Ganzen, das Eintreten neuer, höherer Kräfte in die Menschheit. Und wie diese neuen schöpferischen Kräfte vorbereitet sind durch den Naturlauf, so knüpfen sie auch wieder an denselben an. Die Wunder sind also wol etwas über die Gesetze des Naturzusammenhangs Erhabenes, aber sie stehen nicht in Widerspruch mit ihnen. Vielmehr ist die Natur von der göttlichen Weisheit dahin geordnet, jene höhern schöpferischen Kräfte in ihr Gebiet aufzunehmen. Es wird ferner auf gewisse Uebergangsstufen vom Natürlichen zum Uebernatürlichen aufmerksam gemacht. In den Einwirkungen auf die menschliche Natur, den sogenannten Heilwundern, überwiegt das natürliche, in denen auf die materielle Natur das übernatürliche Element. Die erstern werden demgemäß bevorzugt, die letztern auf ein Minimum beschränkt, aber doch nicht ganz verworfen. Eine andere Verminderung der Wunder wird versucht durch Anlegung eines praktisch-sittlichen Kanon. Danach werden die nur „epideiktischen" Wunder, die bloßen Machterweisungen, mit großem Mistrauen behandelt, dagegen die Heilwunder, in denen der leidenden Menschheit geholfen wird, besonders bevorzugt. Aber auch dieser Maßstab ist ein moderner. Denn bei den Wundern sind nicht die Menschen und ihr Wohlergehen, sondern Gott und seine Machterweisung der Zweck. Sie sind daher wesentlich epideiktischer Art, und sie

dienen namentlich zur Legitimation der Gesandten Gottes, seiner Propheten und theokratischen Führer.

Wie Neander mit den Wundererzählungen umgeht, wie verschiedene Wege der Beseitigung er einschlägt, bald durch eine mythisirende, bald durch eine naturalisirende Erklärung, und wie er doch überall auf halbem Wege stehen bleibt — das mag an ein paar Beispielen klar werden. Bei der Erzählung von den Magiern wird die Reise derselben nach Jerusalem, wohin sie mittels astrologischer Forschungen geführt wurden, als historischer Kern anerkannt, dagegen ihre Weisung nach Bethlehem nicht auf den leitenden Stern, sondern auf natürliche Vermittelungen, sei es auf den König Herodes oder wen sonst, zurückgeführt. Die wunderhaften Erscheinungen bei der Taufe haben keine objective Bedeutung, sondern nur die subjective einer Vision, welche dem Täufer zu Theil wurde. So das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Gestalt einer Taube, so die himmlische Stimme. — Die Versuchungsgeschichte enthält wol eine historische Wahrheit, aber eingekleidet in symbolische Form, sie ist wahre, aber nicht wirkliche Geschichte. Der im Munde des Fisches gefundene Stater ist nur ein besonderer Segen, der auf die gewöhnlichen Mittel des Erwerbes gelegt wird. Ebenso ist es mit dem Fischzuge des Petrus. — Bei der Beschwichtigung des Sturmes gab sich nicht eine unmittelbare Einwirkung Christi auf die äußere Natur, sondern nur auf die Gemüther seiner Jünger kund, unterstützt durch die Fügungen Gottes im Reiche der Natur. Die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana war nicht eine Verwandlung im eigentlichen Sinne, sondern nur die Mittheilung der Kraft des Weins an das Wasser. Die Mineralquellen, welche berauschendes, weinähnliches Wasser hervortreiben, werden als Analoga aufge-

führt. Bei den Todtenerweckungen bleibt es unentschieden, ob nur Scheintod oder wirklicher eingetreten. Selbst der Tod des Lazarus mit seinem ἤδη ὄζει wird auf diese Weise unsicher gemacht. Die zahlreichen Engelerscheinungen, welche bekanntlich in der evangelischen Geschichte eine nicht unbedeutende Rolle spielen und ihr erst den epischen Charakter, als ein Kampf der beiden Reiche, des Guten und des Bösen, geben — werden systematisch ignorirt. Die objective Existenz der Dämonen und ihr Besitzen der Menschen wird in Abrede gestellt. Die Dämonischen sind Gemüthskranke, furiosi, in denen das eigene Ich gespalten ist in einen besitzenden Dämon und einen besessenen Menschen. Wenn Jesus von diesen Dämonen als persönlichen Existenzen redet und sie bedroht, ist dies nur eine bewußte Accommodation an die jüdischen Vorstellungen seiner Zeit.

Das mag genügen, um zu zeigen, wie Neander bei der Erklärung der Wundergeschichten zwischen der naturalistischen, mythischen und der supranaturalistischen Auffassung haltungslos hin- und herschwankt. Das Wunder ist hier in der Auflösung begriffen, aber es ist noch nicht aufgelöst. Es ist nur geschwächt und quantitativ reducirt, im Stillen beiseite gebracht. Ein übernatürliches X ist aber immer geblieben, in den „höhern, göttlichen Kräften", in „der neuen geistigen Schöpfung", die mit dem Christenthum eingetreten und deren absoluter Träger Christus selbst ist. Diese Phrasen sind freilich so lax und vieldeutig, daß davon jeder beliebige Gebrauch gemacht werden kann und in der That gemacht wird. Und das geheime Streben geht nur auf Beseitigung der schlimmsten, den Naturgesetzen geradezu widerstreitenden Facten, die der moderne Glaube sich anzueignen nicht stark genug ist. Das nennt man vermitteln! Das ist Vermittelungstheologie!

Auf einem ganz ähnlichen Standpunkt wie das Neander'sche Werk steht die Ullmann'sche Kritik des „Lebens Jesu“ von Strauß, welche zuerst in den „Studien und Kritiken“ (1836, Heft 3) erschien und später als eine besondere Schrift: „Historisch oder mythisch?“ herausgegeben wurde. Ullmann hat das Verdienst, einmal am mildesten und eingehendsten das Strauß'sche Werk beurtheilt, dann aber auch am klarsten die Mängel desselben bezeichnet zu haben. Er gibt zu, daß in den evangelischen Erzählungen Züge vorkommen, die sich in der Sage gebildet, daß manches einen wesentlich symbolischen Charakter an sich trage. Nur folge daraus nicht, daß alles oder das meiste mythisch oder symbolisch sei, sondern es komme darauf an, und dies sei gerade die vorzüglichste Aufgabe der Kritik, die Gebiete auseinander zu halten, die Grenzen des Historischen und des Mythischen genauer zu bestimmen. Er will das Dilemma zwischen Orthodoxie und Strauß'scher Kritik: „Entweder alles geschichtlich oder alles mythisch“, nicht anerkennen, sondern eine Vermittelung einschlagen, die die Möglichkeit des Mythischen anerkennt, bei genauerer Untersuchung aber findet, daß der Kern der Erzählungen historisch sei. Er macht auf die verschiedenen Formen und Abstufungen des Mythischen, als da sind: 1) philosophischer Mythus, 2) historischer Mythus, 3) mythische Geschichte, 4) Geschichte mit sagenhaften Bestandtheilen aufmerksam und ist geneigt, nur die letztere Kategorie auf die evangelische Geschichte anzuwenden. Er weist ferner und mit Recht auf die Mangelhaftigkeit der Strauß'schen Quellenkritik hin und wie er nur durch einen Gewaltstreich das Resultat gewonnen, daß alle vier Evangelien der nachapostolischen Zeit angehören. Er beruft sich alsdann auf den Apostel Paulus als einen Felsen, der nicht hinwegzuwälzen sei, namentlich auf seinen

Glauben an die Auferstehung Christi, auf den er vorzugsweise die christliche Kirche gründe; er erhebt endlich das große, nicht wegzuleugnende und bisjetzt fortdauernde Factum der christlichen Kirche als mächtigste Instanz gegen die Auflösung der Grundlagen dieser Kirche in Mythen. — Von dieser Wirkung will er einen Schluß machen auf die Ursache, von der Stiftung auf den Stifter. Wie war es möglich, daß die Juden einen schmählich Gekreuzigten, die Heiden gar einen gekreuzigten Juden als Messias, als Gottes Sohn anerkannten? Offenbar nur dann, wenn die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte, die diese Göttlichkeit bezeugen, feststehen. Ullmann faßt seine Einwürfe prägnant dahin zusammen: Es kommt alles auf das Dilemma hinaus, ob Christus von der apostolischen Kirche ersonnen und ausgebildet oder die Kirche von ihm gebildet ist, ob Christus Kirche bildend oder die Kirche Christus dichtend gewesen. Für die erstere Annahme spricht die Analogie aller Geschichte, die letztere ist abnorm und unbegreiflich.

Strauß hat in seinem „Sendschreiben an Ullmann" auf dies Dilemma geantwortet, indem er erwidert, beides zugleich sei der Fall gewesen, da eines das andere nicht ausschließe. Auch er bestreite die geistige Bedeutung, die schöpferische Macht der Persönlichkeit Christi keineswegs. Vielmehr habe sich durch sie die Kirche gebildet. Aber — zugleich habe die erste christliche Gemeinde aus ihren Messiasvorstellungen und Hoffnungen das Christusbild umgebildet und ausgeschmückt. Das seien die sinnreichen Gewinde, welche den Stamm der Geschichte umrankten.

Endlich richtet sich Ullmann noch gegen die Schlußabhandlung des Strauß'schen Werkes. Er gibt zu, daß sich die Idee der Einheit Gottes und des Menschen nicht allein in Einem

Punkt entwickelte, sondern in der ganzen Menschheit; aber er behauptet zugleich, daß sie ihren Gipfelpunkt und ihre geschichtliche Vollendung allein in dem Einen finde, dem sündlosheiligen, dem Urbilde des wahren Lebens in Gott. Gehe auch die Offenbarung durch alle Völker und Zeiten hindurch, so strebe sie doch nothwendig auf einen Mittel- und Höhepunkt hin, und dieser sei Christus. Die Kirche müsse ein lebendiges Haupt haben, um ein Organismus zu sein, und das habe sie nur in ihm. Wenn auch nicht ganz dasselbe, so finde sich doch ein ähnliches auf andern Gebieten des geistigen Lebens. Auch in der Kunst erscheinen von Zeit zu Zeit hohe Genien, in denen sich ihre Kraft und Schönheit verkörpere, und fast für jede Art der Kunst gebe es einen, der eine solche Verkörperung darstelle, so Homer, Sophokles, Dante, Shakspeare, Rafael, Händel u. s. w. Hier sei in der That die Fülle der Idee in Ein Exemplar ausgegossen, was Strauß in Abrede stelle. Und es zeige sich hier der Grundfehler seiner ganzen Weltanschauung, der darin bestehe, daß die Bedeutung der Persönlichkeit für das geschichtliche Leben verkannt, daß alles nur auf ein Allgemeines, auf die Idee, auf den Gattungsbegriff der Menschheit zurückgeführt werde.

Auch dieser Vorwurf ist keineswegs ein unberechtigter. Er trifft die ganze Hegel'sche Philosophie, für welche die historischen Persönlichkeiten nur Durchgangspunkte der Ideen sind, nur Masken, durch welche der Allgeist hindurchtönt. Auch in der Strauß'schen Schlußabhandlung erscheint die Menschheit nur als eine Masse von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, die gleichsam nur die in Stücken zerschlagenen Atome Eines Ganzen sind, und die nur in ihrer Gesammtheit die Vollendung der Menschheit, d. i. die Gottmenschheit darstellen. Es ist die Menschheit noch nicht als ein lebendiger Organis-

mus, der als solcher seinen Mittelpunkt, sein Centralorgan hat, sondern nur als ein aus unendlichen Theilen zusammengesetztes Mosaikstück angeschaut. Um die Exclusivität des dogmatischen Gottmenschen zu beseitigen, verfällt Strauß in das andere Extrem allgemeiner Gleichmacherei, um die metaphysische Einzigkeit zu bekämpfen, verwischt er auch die historische Einzigkeit und Größe Christi, der nicht allein am Wendepunkte der Weltgeschichte steht, sondern auch durch die Tiefe und Gewalt seiner Persönlichkeit den Umschwung wirklich vollzieht, der von der alten Welt in die neue hinüberführt. Für Strauß ist Christus nicht der Stifter, der schöpferische Mittelpunkt des Christenthums, sondern nur der Veranlasser desselben.

Aber er selbst hat diese Einseitigkeit doch einigermaßen gut zu machen gesucht in einem spätern Aufsatz: „Vergängliches und Bleibendes" (zuerst im „Freihafen" 1838, dann 1839 in den „Zwei friedlichen Blättern" abgedruckt), dessen Inhalt in die Schlußabhandlung der dritten Auflage des „Leben Jesu" mit verarbeitet wurde. Er hat hier das Interesse, sein positiv versöhnliches Verhältniß zum Christenthum ausdrücklicher hervorzuheben, als er bis dahin gethan. Und er erkennt hier Christum als religiösen Genius an. Freilich nur als einen solchen, der mit einem Kranze von Heiligen im modernen Sinne umgeben sei. — Aber er gibt doch zu, daß unter den verschiedenen Gebieten, in denen die Kraft des Genius sich offenbare, das der Religion obenan stehe, ja zu den übrigen wie der Mittelpunkt zur Peripherie sich verhalte, daß ferner Christus als Stifter der absoluten Religion alle übrigen Religionsstifter so weit überrage, daß ein Hinausgehen über ihn für alle Zukunft unmöglich sei. Denn in ihm sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen

zuerst ins Selbstbewußtsein getreten und zugleich in so schöpferischer Urkräftigkeit, daß jeder Nachfolgende nur aus dieser Lebensquelle schöpfen könne. Man sieht leicht, Strauß ist hier bis an die letzte Grenze der Zugeständnisse gegangen, ja, es ließe sich vielleicht nachweisen, daß er in der friedlichen Stimmung, welche diese Blätter durchweht, mehr zugestanden, als er vor dem Forum seines wissenschaftlichen Gewissens verantworten konnte. Aber es zeigt sich zugleich, wie nahe er sich hier berührt mit dem von Ullmann Geforderten. Der Begriff des religiösen Genius ist der Einheitspunkt für Beide. Freilich mit dem Unterschiede, daß Ullmann diesen Begriff nur zu Hülfe nimmt, nur als eine geistreiche Analogie duldet und benutzt, keineswegs aber die ganze Bedeutung Christi darin erschöpft wissen will. Ihm ist dies wol eine Analogie, aber auch nur eine Analogie, die es nie zur vollen Anwendung des Begriffs kommen läßt, vielmehr immer eine theologische Hinterthür offen hält, indem sogleich die Erklärung hinzugefügt wird, jene Vergleichung sei nicht eine Gleichheit, sondern nur ein schwaches und hinkendes Bild; denn Christus sei der Unvergleichliche, der unendlich erhaben über alle andern Menschen, der das in absoluter Art darstelle, was in allen andern Genien und Heroen nur relativ und unvollkommen zur Erscheinung komme. Und hier theilen sich denn wieder die Wege — mit dieser Absolutheit ist die Kluft befestigt zwischen dem dogmatischen und dem historischen Christus.

Es bleibt nur noch übrig, die Stellung, welche die Anhänger Hegel's, die sogenannten speculativen Theologen, zu dem Strauß'schen Werk einnahmen, zu charakterisiren. Begreiflicherweise gingen sie auf die kritischen Details so gut wie gar nicht, und fast nur auf die Schlußabhandlung ein.

Bis dahin war diese Schule mehr oder weniger als eine compacte Einheit aufgetreten und wenn auch manche bedenkliche Vorzeichen auf eine nicht allzu ferne Spaltung deuteten, betrachteten sich die Anhänger selbst doch als ein Ganzes. Jetzt trat der Bruch ein. Jetzt mußte die nebelhafte Unbestimmtheit weichen, welche sich über den Begriff der Gottmenschheit oder der Menschwerdung Gottes gelagert hatte. Die Schule zerfiel in die rechte und die linke Seite. Auf jene stellte sich die große Mehrzahl, und namentlich Göschel, Gabler, Bruno Bauer unternahmen es gegen Strauß die reine Lehre Hegel's ans Licht zu stellen, sie vor seinen falschen Consequenzen zu bewahren. Eine wahrhaft komische Beängstigung ergriff die in eine erträumte Orthodoxie versunkenen Hegelianer, die Strauß'sche Ketzerei könne der ganzen Schule zugerechnet werden und diese damit aufhören für das zu gelten, was sie bis dahin gewesen, für die Vertheidigerin der conservativen Interessen, für die Philosophie des preußischen Staats. Es dämmerte schon damals die Unglücksahnung auf, das bisherige gute Einvernehmen mit den Machthabern und Staatslenkern könne plötzlich zusammenbrechen, die bis dahin gehegte und bevorzugte Philosophie könne zurückgesetzt oder wol gar auf die Anklagebank gebracht werden. Daher die außerordentliche Beeiferung von allen Seiten, mit Strauß jede Gemeinschaft aufzuheben, sich von jeder Verantwortlichkeit seiner Ketzereien loszusagen. Daher die Anstrengungen, ihn auf Schleiermacher, auf Kant, auf den Rationalismus, kurz, auf überwundene, vom Hegelianismus längst überschrittene Standpunkte zurückzuwerfen.

Und in welchem Verhältniß stand denn die Schlußabhandlung von Strauß zu des Meisters eigenen Ansichten über die Person Christi? Für den Unbefangenen ist es nicht schwer,

durch manche unbestimmte und verhüllende Wendung hindurch den Kern der Hegel'schen Gedanken zu erkennen. Er vindicirt offenbar dem Menschengeist als solchem, sich in Einheit mit Gott zu wissen. Und er fügt ausdrücklich hinzu, zur Zeit Christi sei das Wissen, daß das Selbstbewußtsein das absolute Wesen sei, nur noch in unmittelbarer Weise, nur noch ein Anschauen, nicht ein Begreifen gewesen. Es ist aber dann noch übrig, daß die letzte Scheidewand falle und das Selbstbewußtsein seine Einheit mit dem absoluten Wesen nicht aus sich heraus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dagewesenes Individuum verlege, sondern als eine in allem wahrhaft menschlichen Denken und Thun sich vollziehende erkenne und genieße.*)

Göschel freilich**) interpretirt den Meister ganz anders; er will den Beweis führen, daß aus dem Realismus der Hegel'schen Philosophie, aus dem Wesen des Gattungsbegriffs die specifische Stellung des Gottmenschen, als der absoluten Verwirklichung des Gattungsbegriffs folge. Ist die Gattung nicht ein bloses Gedankending — das ist seine Argumentation — so erhält sie in erhöhtem Maße das in sich, was jedes Einzelwesen enthält. Die menschliche Gattung ist also zugleich selbst persönlich, und diese Persönlichkeit ist der Urmensch, d. i. Christus. — Auf alle diese tiefsinnigen Erörterungen über den wahren Realismus, über den Adam Kadmon u. s. w., erwidert Strauß nur, daß sie ja nichts anderes seien als die Philosophie jenes Scholasticus, der nicht Birnen, Kirschen oder Aepfel, sondern auch einmal das Obst an sich, den Gattungs-

---

*) Vgl. Strauß, „Dogmatik", II, 220; „Phänomenol.", 713 fg.

**) In seiner Schrift: „Von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen" (1838).

begriff des Obstes, genießen wollte. Er erinnert zugleich an die naheliegende Consequenz, daß es bei solcher besondern Existenz des Gattungsbegriffs nicht allein einen Urmenschen, sondern ebenso einen Urlöwen, einen Urtisch u. s. w. geben müsse.

In eine ähnliche Confusion wie Göschel verwickelte sich **Dorner**, der in der ersten Auflage seiner „Geschichte der Person Christi" (1839) zum Schluß eine speculative Christologie gab, welche im ausdrücklichen Gegensatze gegen die Strauß'sche Schlußabhandlung und in Anknüpfung an das hier über den Gattungsbegriff der Menschheit Gesagte geschrieben war. Der Grundgedanke ist der: der menschliche Gattungsbegriff ist in allen andern nur auf vereinzelt bruchstückartige Weise, in Christo dagegen in seiner Totalität realisirt; sein Vorzug und seine Einzigkeit besteht darin, daß er das **Collectivum der Menschheit** ist, das „aller einzelnen Individualitäten Urbilder in sich sammelt". — So wird er also zu einer **Allpersönlichkeit** gemacht, die die unendliche Vielheit aller menschlichen Individualitäten wieder zu einem Einzelwesen zusammenfaßt. Zu einer widerwärtigern Unnatur kann die Person Christi schwerlich verunstaltet werden! Denn mit dieser Allpersönlichkeit wird der Kern der menschlichen Persönlichkeit, die in der Einzelheit besteht, zerstört, ohne daß dafür die göttliche Persönlichkeit gewonnen wäre; denn nicht die Gottmenschheit — nein! nur die Allmenschheit wird in Christo dargestellt, die göttliche Natur der orthodoxen Lehre wird aufgegeben, um die reine Unnatur, eine Person, welche keine Person mehr ist, zu gewinnen! Dieser moderne Christus, in seiner „Vereinigung aller menschlichen Individualitäten Urbilder", dieses vielköpfige Wesen, ist nicht sowol Gott als Mensch, sondern weder das eine noch

das andere, ein arianisches Mittelding, das eine „eigene kosmische Stellung einnimmt". Die Absolutheit und Einzigkeit Christi wird hier in der Allseitigkeit gesucht. Nur — um dem Strauß'schen Vorwurf zu begegnen, daß mit der Einzelheit nothwendig die Beschränktheit verbunden sei! Und diese abstruse Christologie ist es, welche sich an die Stelle des orthodoxen Gottmenschen zu setzen unternimmt, welche in allen neuern dogmatischen Werken wieder zum Vorschein kommt!

Unter den Hegelianern der rechten Seite ließ sich Gabler in einem Programm „De verae philosophiae erga pietatem amore" in ähnlichem Sinne wie Göschel vernehmen, indem er Strauß den Kantianern zuwies, welche die Idee nicht in ihrem wahren Verhältniß zur Wirklichkeit und nur noch als ein Sollen erkannten. Auch Bruno Bauer, damals noch in seiner orthodoxen Periode, gab (in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik", 1835, December) mit dem ganzen Hochmuth Althegel'scher Absprecherei Strauß eine Lection über das Wesen der wahren, d. i. der positiven Kritik, welche darin bestehe, durch die Negation, durch das Feuer der Kritik hindurch, die Position, den vollen Glaubensinhalt, wiederzugewinnen. Strauß bemerkte gegen diesen Begriff positiver Kritik, daß dies gar keine Kritik mehr sei, daß eine Kritik, welche ihren Gegenstand als einen makellosen und fertigen voraussetze, ihrem eigenen Wesen, das in der Sichtung und Aussonderung des Falschen vom Wahren bestehe, widerspreche, daß diese ganze kritische Bewegung nichts als eine Scheinbewegung sei. So einfach auch diese Wahrheit sein mochte, hatte die durch die Hegel'schen Constructionen verwirrte Zeit doch noch wenig Sinn dafür. So redete namentlich Erdmann in seinem „Glauben und Wissen", der falschen scholastischen Wissenschaft, welche nichts kritisirt, sondern alles rechtfertigt

und construirt, was der Volks- und Theologenglaube aufgestellt, eifrig das Wort. — Er war darin ein echter Althegelianer, wenn er behauptete, „das Ende der Entwickelung sei nur der bestätigte und wieder hervorgebrachte Anfang", „das religiöse Bewußtsein habe, wie Odysseus, der den lockenden Sirenen entgangen, sich in der alten Heimat wieder anzusiedeln"; „die Speculation sei die Stütze für den Menschen, damit er alles Das wiedererlange, was dem unbefangenen Glauben angehörte, bevor die Reflexion eintrat".

Näher auf die christologische Frage eingehend war die Schrift von Schaller: „Der historische Christus und die Philosophie" (1838), der nebst Rosenkranz in der nun beginnenden Spaltung der Schule eine Art von Centrumsstellung einnahm. Aber die brennende theologische Frage wurde wenig gefördert durch dies logische Exercitium, welches mit den Bezeichnungen Gattungsbegriff und Exemplar, deren Strauß sich bedient, angestellt wurde. Denn, was half es, Strauß die Weisung zu geben, die Anwendung der Kategorien Gattung und Exemplar passe nur auf die untergeordneten Naturstufen, nicht auf den menschlichen Geist? Und wie wenig wurde damit erreicht, daß die schiefe Vorstellung Strauß' beseitigt wurde, die Vollendung der menschlichen Natur bestehe in der Allheit ihrer Einzelwesen, in der Zusammenfügung ihrer Bruchtheile, sodaß die Vollkommenheit aus den zusammengezählten Unvollkommenheiten hervorging! Schaller hatte, wie gesagt, in diesen logischen Correcturen recht, aber er trat der Lösung der wichtigen theologischen Streitfrage damit um keinen Schritt näher.

Denn es handelt sich hier ja offenbar um die religiös-sittliche Absolutheit Christi. Um die Beantwortung der ganz concreten Frage: Gibt es ein absolutes Subject, einen abso-

luten Punkt mitten in der Weltgeschichte, der nicht übertroffen, ja nicht wieder erreicht werden kann? Dazu ist es nöthig, einmal das Gesetz der historischen Entwickelung überhaupt, dann das der Entwickelung des Individuums und die Nothwendigkeit seines Hindurchgehens durch die Sünde genauer zu untersuchen. Da dies nicht geschehen, kommt Schaller auch nur durch einen Sprung zu dem Schlusse, Idee und Wirklichkeit haben sich in Christo vollkommen gedeckt, weil er die Idee der Versöhnung, d. i. die absolute Religion zuerst ausgesprochen.

Von diesem sogenannten Centrum der Hegel'schen Schule war daher nur Ein Schritt zur linken Seite, d. h. zu denjenigen Männern, welche die Gottmenschheit in Christo nicht auf absolute und specifische Art realisirt dachten. So Michelet in seiner „Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel" (1838), und in seiner „Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie" (1843); so Frauenstädt in seiner Schrift „Ueber die Menschwerdung Gottes". So namentlich auch der Aesthetiker Vischer, der in einem Aufsatz der „Hallischen Jahrbücher": „Dr. Strauß und die Würtemberger" (1838), es eine Durchlöcherung des Weltzusammenhangs nannte, wenn ein Individuum unmittelbar das Absolute darstellen solle. Und überhaupt die ganze jüngere Generation der Hegelianer, müde der bisherigen Selbstbelügungen, deckte den lange verhüllten Riß zwischen Glaube und Speculation offen auf. Namentlich unter den jüngern würtemberger Theologen zeigte sich eine starke Sympathie für den berühmten Landsmann. Und es war dies nichts Zufälliges. Denn es stützte sich diese Jugend auf einen Mann, der auch der Lehrer Strauß' gewesen und ohne Zweifel mächtig auf seine theologische Entwickelung eingewirkt hatte. Auf einen Theologen, der bis

dahin in seiner Rechtgläubigkeit unangefochten dagestanden, und durch seine wissenschaftlichen Leistungen, nicht in Würtemberg allein, sondern in ganz Deutschland auf die höchsten Ehren Anspruch machen durfte: — auf F. Ch. Baur, der damals freilich noch nicht alle Resultate seiner zerstörenden Kritik bloßgelegt, aber doch schon in seinen beiden Werken über die Versöhnungs- und Dreieinigkeitslehre klar genug seine wesentliche Uebereinstimmung mit Strauß in der christologischen Frage ausgesprochen hatte.

Zweites Kapitel.

Die Fortbildungen in der Evangelienkritik. Die tübinger kritische Schule und ihre Gegner.

Von der durch Strauß neu angeregten christologischen Debatte wendet sich die Betrachtung zu denjenigen Werken, welche die vorliegenden kritischen Fragen speciell zu beantworten unternehmen. Denn es ist mit der vielgenannten Schrift in der That das Signal zu einer neuen Evangelienkritik gegeben! Es treten eine Reihe von Schriften in kurzen Zwischenräumen hervor, welche die von Strauß flüchtig behandelten Vorfragen über das Verhältniß der Evangelien zueinander, über Bedeutung, Alter und Echtheit der einzelnen in gründlichere Untersuchung ziehen.

Zuerst ist das Werk von Weiße zu nennen: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet" (1838). Es gehört neben dem Neander'schen „Leben Jesu" offenbar zu den bedeutendsten positiven Widerlegungen der Strauß'schen Evangelienkritik, obgleich Weiße Strauß sehr nahe steht in vielen seiner Negationen. Er sagt selbst, wenn jener nicht aufgetreten, würde er sich dieser Arbeit unterzogen haben, nämlich zu zeigen, wie wenig die Harmonistik recht habe und

wie viel des Widersprechenden und Ungeschichtlichen sich in den evangelischen Erzählungen finde. Aber er will dann auch der negativen Arbeit die positive hinzufügen, er will den festen geschichtlichen Kern, welcher übrig bleibe, aufweisen. Eine sichere Basis sucht er zu gewinnen durch die Behauptung, daß wenigstens Einer der Evangelisten Anspruch machen dürfe auf Originalität, Alter und Glaubwürdigkeit, wenn auch alle andern preiszugeben seien. Und dieser Eine ist Marcus, der Urevangelist. Er ist der Begleiter des Petrus, sein Evangelium ward durch Petrus selbst überliefert. Hier ist kein Spielraum für den Mythus, hier ist reine, beglaubigte Geschichte! Das Matthäusevangelium dagegen ist ein compilatorisches Machwerk, und auch von Lucas wird behauptet, es könne ernsthafterweise von historischer Genauigkeit in der Benutzung der Quellen nicht die Rede sein. Selbst das Evangelium des Johannes erfährt wenig Gnade. Es sei keineswegs ein aus Einem Gusse hervorgegangenes Werk, und nur der didaktische, nicht der erzählende Theil enthalte Johanneische Elemente. — Aber näher besehen schwindet auch die historische Glaubwürdigkeit des Marcus um ein Bedeutendes zusammen. Denn, um über die anstößigen Punkte hinwegzukommen, wird eine sehr bedenkliche Kategorie zu Hülfe genommen: die der „Misverständnisse“, der „schriftstellerischen Umbildung“, welche der Petrinische Inhalt unter den Händen des Marcus erfahren. So ist das Speisungswunder nur eine misverstandene Parabel Jesu, auch die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem Meere ist durch ein Misverständniß zu erklären. Im Grunde bleiben nur die Heilungswunder als historische, als nicht misverstandene übrig. Sie werden von den Mirakeln unterschieden, die Weiße durchaus nicht anerkennen will, weil „eine Durchbrechung der Naturgesetze durch den absoluten

Geist" im Widerspruch stehe mit der speculativen Fassung des absoluten Geistes. Auf die wunderbaren Heilungen dagegen wird ein besonderes Gewicht gelegt; sie sind ein angeborenes Talent Jesu, gehören zu seiner specifischen körperlichen Ausrüstung. Der Magnetismus wird als Analogie zu Hülfe genommen. Wie dadurch nicht allein die Wunder naturalisirt, sondern auch die ganze erlösende Thätigkeit Christi ins Materialistische herabgezogen wird, liegt auf der Hand. Die Leiblichkeit Christi erhält so etwas sehr Unheimliches, erscheint wie eine elektrische Batterie mit physischen Heilkräften erfüllt, die sich mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses entladet. In diesem Sinne redet Weiße von einer spätern Abschwächung der Wunderkraft Christi, deren er selbst bewußt gewesen, weshalb er während seines Aufenthalts in Jerusalem keine Wunder mehr gethan. Außerdem scheut er sich nicht, für manche Partien der evangelischen Geschichte, für solche, welche nicht vom Marcus überliefert sind, den Mythus zu Hülfe zu nehmen, den positiven Mythus, wie er hinzufügt, und er meint damit nichts anderes als die Allegorie. So erklärt er für die Krone der Mythen in seinem Sinne den Stern der Magier. Auch die Auswanderung nach Aegypten, die Tödtung der bethlehemitischen Kinder, die Geburtsgeschichte Johannes des Täufers, die Darstellung Jesu im Tempel u. s. w., werden allegorisch erklärt, und mit großer Ausdrücklichkeit wird auf die Tiefsinnigkeit der hier niedergelegten philosophischen Idee im Unterschiede von der „mechanischen, äußerlichen" Mythenerklärung Strauß' aufmerksam gemacht.

Fast gleichzeitig mit dem Weiße'schen Werke erschien die Schrift von Wilke (vormaligem Pfarrer zu Hermannsdorf im sächsischen Erzgebirge): „Der Urevangelist", in welcher durch eine sehr ausführliche und genaue Untersuchung die

Priorität und Ursprünglichkeit des Marcusevangeliums vor den beiden andern Synoptikern erwiesen wurde. In der That kann für den Marcus nur das Dilemma gestellt werden, entweder die Quelle für die beiden andern oder ein Excerpt aus ihnen zu sein. Denn es ist mit Ausnahme von nur 27 Versen, theils im Matthäus, theils im Lucas enthalten und steht abwechselnd bald mit diesem, bald mit jenem in fast wörtlicher Uebereinstimmung. Aber für die Urevangeliumshypothese sind doch schon jene von den beiden andern nicht aufgenommenen 27 Verse sehr bedenklich. Wilke sieht sie für Interpolationen an und kommt so auf einen von unserm jetzigen Marcus noch verschiedenen Ur-Marcus.

Die Wilke'sche Hypothese vom Urevangelisten adoptirte Bruno Bauer und machte sie zur Grundlage seiner „Kritik der Synoptiker" (1841—42). Und hier ist auf Br. Bauer's Persönlichkeit, so unerquicklich sie auch ist, etwas näher einzugehen, denn in ihm vollzog sich auf sehr eclatante Weise der Umschwung von der äußersten Rechten zur äußersten Linken der Hegel'schen Schule, vom confusesten Dogmatismus zum wüstesten Radicalismus. Dieser Sprung war in der That nicht so groß, wie er auf den ersten Anblick erscheint. Das Vermittelungsglied ist die philosophische Abstraction, die abstracte Logik, für welche, eben vermöge ihrer Abstraction, jeder Inhalt ein gleichgültiger ist, die daher, bald dieser, bald jener Zeitströmung folgend, sich in dem verschiedenartigsten Inhalt mit unfruchtbarer Dialektik umherwirft. Charakteristisch ist ferner, daß sich mit dieser Leerheit ein eigener Fanatismus verbindet, ein Fanatismus der sogenannten Wissenschaft, der in seinem Eifer für die Wahrheit sich bis zur Tobsucht steigert. Br. Bauer stellt, und zwar in sehr acuten Formen, die tollgewordene Logik dar. Und doch tritt

uns in dieser furibunden Gestalt eine Energie des Denkens, eine Schärfe und Leidenschaft des Geistes entgegen, die uns Bewunderung abnöthigt und den tragischen Eindruck der ganzen Erscheinung erhöht. Man kann das Auftreten Br. Bauer's in der Theologie vergleichen dem tumultuarischen Treiben eines Karlstadt, Thomas Münzer u. a. im Zeitalter der Reformation. Der ungeheuere Gährungsstoff der ganzen Zeit ist gleichsam in ihm explodirt. Es ist in ihm ein Stück Faustnatur, ein gewaltiger und ungestillter Drang des Erkennens, ein leidenschaftliches Streben, einzudringen in die Tiefen des Universums. Aber die natürlichen Kräfte, Verstand, lebendige Anschauung, historischer Sinn, sind durch die Abstractionen der Philosophie verloren gegangen. Und er steht da als ein Opfer der Philosophie, als ein warnendes Beispiel ihrer Zerrüttungen. Er will sich von den dogmatischen Constructionen seiner frühern Zeit abwenden und den Boden der historischen Kritik betreten. Aber er vermag es nicht, denn nichts liegt ihm ferner als historischer und kritischer Sinn. Er bleibt der Fanatiker und Logiker, während er der Kritiker zu sein meint. Er kämpft in der Luftregion seiner Formeln und Gedankenconsequenzen, während er auf dem Boden der Wirklichkeit zu stehen wähnt. Und nicht gering ist die Anmaßung seiner kritischen Bedeutsamkeit. Er will Strauß die Palme entwinden. Er behandelt ihn mit Hohn als einen auf halbem Wege stehen gebliebenen, als einen Apologeten, einen Anhänger der Transscendenz. Und er bezeichnet sein eigenes Verdienst als das, der Hyder der Traditionshypothese das letzte Haupt abgeschlagen, die Apologetik Strauß' für alle Zeiten siegreich überwunden zu haben. Der Rest von Vernunft in allen diesen halbtollen Declamationen ist der, daß Strauß die Mythen als ein Product der absichtslos dichtenden Sage angesehen

und zum Urheber derselben das Collectivum der christlichen Gemeinde gemacht hatte. Dagegen wendet sich Bruno Bauer. Er bemerkt: „Diese mysteriöse Substantialität der christlichen Gemeinde hat keine Evangelien hervorbringen können, denn sie hat keine Hände zu schreiben, keinen Geschmack zu componiren, keine Urtheilskraft, das Zusammengehörende zu vereinen." Nur durch Subjecte sind die Evangelien zu Stande gekommen, das „absolute Selbstbewußtsein", nicht die „Gemeindesubstanz" hat sie producirt.

Die verwirrende Uebertreibung in dem so formulirten Gegensatz gegen Strauß liegt darin, daß dieser die Thätigkeit der Einzelnen, der redigirenden Subjecte keineswegs ausgeschlossen, sie aber zu einer untergeordneten gemacht hatte. Dagegen stellte sich Bauer auf die andere Seite des Extrems. Ihm sind sie durch das „Selbstbewußtsein" entstanden, d. h. durch die baare Willkür, durch die bodenloseste Reflexion der Einzelnen. Ueberall bürdet er den Evangelisten, auch seinem Urevangelisten Marcus, Verwirrung, Widersprüche, unbegreifliche Gedankenlosigkeit auf. Sie sind nur dazu da, sich von ihm zurechtweisen und chicaniren zu lassen, er benutzt sie nur, um seinen Haß gegen die modernen Theologen, gegen ihre innere Unwahrheit, Haltlosigkeit und Sophistik auslassen zu können. So sind denn diese Evangelien entstanden aus Aberglauben, Uebertreibung, Verherrlichungsstreben und Gedankenlosigkeit. Es ist nichts widerwärtiger als so wüste Willkür in der Behandlung historischer Probleme, diese sich Kritik nennende Tobsucht. Es ist daher nicht der Mühe werth, weder auf die Kritik der Synoptiker, noch auf die in demselben Tone gehaltene Behandlung des Johannes einzugehen.

Wenn die Bauer'schen Schriften fast nur als innere Kritik, als logische Analysen der Evangelien sich darstellen, so

bewegt sich dagegen das fast gleichzeitig erschienene Werk von Lützelberger „Ueber das Evangelium des Johannes“ (1840) ganz auf dem Boden der äußern Kritik. Der wissenschaftliche Werth auch dieses Werkes ist nicht bedeutend. Der erste negative Theil sucht die völlige Grundlosigkeit der kirchlichen Tradition über den Apostel Johannes nachzuweisen, und der Verfasser geht so weit, daß er nicht nur die Johanneische Abfassung des Evangeliums, der Briefe und der Apokalypse leugnet, sondern auch den kleinasiatischen Aufenthalt des Apostels für eine grundlose Sage erklärt. Der positive Theil ist voll von Fictionen und Phantasien, die an kirchliche Sagen und Legenden aus dem 4. und 5. Jahrhundert anknüpfen und aus denen das Resultat gewonnen wird, das Evangelium des Johannes sei aus der Schule des Apostels Andreas hervorgegangen und in Edessa etwa 130—135 verfaßt.

Keineswegs in Eine Reihe mit der genannten Schrift zu setzen ist das Werk von Alex. Schweizer: „Das Evangelium des Johannes nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu, kritisch untersucht“ (1841). Es ist, wie alles, was von diesem ausgezeichneten Theologen stammt, mit großem Scharfsinn verfaßt und schon insofern interessant, als Schweizer der einzige von den Schülern Schleiermacher's ist, der es gewagt, wenigstens einen Theil des Johannesevangeliums für unecht zu erklären. Er zerlegt nämlich das Evangelium in zwei Bestandtheile. Den bei weitem größten Theil erkennt er als das Werk des Apostels, dagegen hält er für spätere Einschaltung außer dem 21. Kapitel und einigen kleinen Einschiebseln (Kapitel XIX, 35—37; XVIII, 9; XVI, 30; II, 21. 22), das Wunder zu Kana, die Heilung nach Kapernaum und die Speisungsgeschichte, weil diese in den pragmatischen Gang des Buches

nicht eingehen, durch eine übertriebene Schätzung des Wunderbegriffs dem sonstigen Evangelium widersprechen und außerdem darin zusammentreffen, daß sie alle galiläisch sind. Es sind hier also in die echte Grundschrift galiläische Stücke eingeschoben. Wenn diese schon durch die magischen Wunder ihre Fremdartigkeit verrathen sollen, so liegt die Frage nahe: Ist die Weinverwandlung magischer als die Heilung des Blindgeborenen, ist die Speisung magischer als die Auferweckung des Lazarus? Außerdem ist, namentlich durch die eindringende Analyse Baur's, die Annahme jetzt wol bis zur Unzweifelhaftigkeit erhoben, daß das Evangelium des Johannes eine durchaus zusammenhängende, einheitliche und kunstvolle Composition ist, aus der kein Theil ohne Zerstörung des Ganzen herausgenommen werden kann.

Zum Schluß ist noch eine von den genannten Schriften seiner Tendenz nach sehr verschiedene, ein Specimen capricirtester Apologetik zu erwähnen. Es ist dies: Ebrard's „Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte" (1842). Absprechende Keckheit sowie eine auf alles gefaßte Verhärtung des wissenschaftlichen Gewissens zeichnet dieses Werk aus. Der Verfasser theilt nicht die moderne Scheu vor dem Wunder, will nichts von beschleunigtem Naturproceß, nichts von größern oder kleinern Wundern wissen. Er macht sich freilich selbst über die alte Harmonistik lustig, welche die Evangelisten für Protokollisten nahm, während sie freie Bearbeiter des geschichtlichen Materials nach gewissen leitenden Gesichtspunkten waren — aber dessenungeachtet gibt er nirgends einen Widerspruch zu, scheut sich nirgends vor den gewaltsamsten Beseitigungen der obschwebenden Schwierigkeiten. Ein Hauptauskunftsmittel zur Beseitigung solcher Schwierigkeiten findet er in dem Satze, daß die Evangelisten keineswegs

überall akolutistisch schreiben wollten, daß sie vielmehr oft nur einen ganz losen Zusammenhang in der Aufeinanderfolge der Thatsachen beobachteten und mehr einer Real- als einer chronologischen Eintheilung folgten. Ist dieser Satz auch im allgemeinen nicht unrichtig, so findet er doch schon eine grundfalsche Anwendung darin, daß von Lucas behauptet wird, er sei gar nicht auf Akolutie ausgegangen, sondern folge ausschließlich der Realeintheilung, während bei Matthäus das akolutistische Streben überwiege. Das gerade Umgekehrte möchte ungefähr das Richtige sein, wie schon Bleek in seiner eingehenden Beurtheilung Ebrard's bemerkt hat. Außerdem aber reicht jener Kanon durchaus nicht aus, um die vielen sachlichen Differenzen zwischen den einzelnen Synoptikern, noch weniger um die zwischen den Synoptikern und dem Johannes zu beseitigen, da ja die durchgehende Voraussetzung die ist, daß alle vier Evangelisten eine ebenso vollständige als genaue Kenntniß von dem ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte und von allen einzelnen Ereignissen besaßen, und daher nur mit besonderer Absicht unvollständig und ungenau erzählten.

Auf alle diese theils vereinzelten, theils noch verfehlten Versuche in der Evangelienkritik lassen wir endlich die Darstellung der neuesten kritischen Schule und ihrer Arbeiten folgen, in denen sich die mit Strauß beginnende Bewegung fortgesetzt, gereinigt und wissenschaftlich vertieft hat.

In der That war das Strauß'sche Buch nur die Lärmtrommel gewesen, voraufziehend einem Schwarme leichter Truppen, dem das eigentliche Gros der Armee erst nachfolgen sollte. Es war ein leichtes und luftiges Gebäude keck hingestellt, ohne daß ihm eine sichere und dauerhafte Grundlage gegeben. Es war eine Kritik der evangelischen Geschichte versucht, ohne daß eine Kritik der evangelischen

Quellen, ihres Alters und Ursprungs vorausgegangen. Es war diese Kritik bei dem negativen Resultate angelangt, daß alle evangelische Geschichte unsicher geworden, aber es war nicht die letzte Aufgabe jeder Kritik, die Sonderung des Echten vom Unechten, des Historischen von dem Unhistorischen entzogen, es war nicht die Grenzlinie zwischen Geschichte und Mythus gefunden. Strauß hatte, wie er selbst sein Verfahren später charakterisirte, alle Lichter historischer Zeugnisse, mit denen man bisher die Entstehung der Evangelien zu beleuchten gewohnt war, ausgelöscht und es andern überlassen, in der eingetretenen Finsterniß ihre Augen wieder an die Unterscheidung des Einzelnen zu gewöhnen. Endlich war das Resultat deshalb ein so dürftiges, weil es in der bloßen Ungeschichtlichkeit bestand, nicht aber den Nachweis enthielt, wie die einzelnen Evangelien zu diesen Ungeschichtlichkeiten gekommen, welches das Charakteristische der verschiedenen Evangelien, welche die ihnen zu Grunde liegende Tendenz, die Art ihrer Entstehung und Composition. Und der Grund aller dieser Mängel war der, daß die Kritik eines breitern historischen Unterbaus, des Zuhülfekommens objectiver Instanzen entbehrte. Sie war nur eine subjective, nicht eine objective und wahrhaft historische. Diesen großen Mangel nun ergänzte die neue tübinger Schule. Ihr kam es nicht allein auf ein negatives, sondern ebenso sehr auf ein positives Resultat an. Sie wollte nicht allein die Ungeschichtlichkeit in den Evangelien erweisen, sondern vor allem den Charakter, die dogmatische Tendenz, den Entstehungskreis, die Zeit, aus der ein jedes Evangelium hervorgegangen, durch historische Combination ermitteln. Sie wollte die kanonischen Schriften einreihen in die Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, sie dadurch hineinziehen in den Strom der Geschichte. Und sie

erreichte dies durch die Anwendung der Dogmengeschichte auf die neutestamentliche Kritik, durch ein gründliches und erneutes Studium der christlichen Literatur der beiden ersten Jahrhunderte. Dies ist vor allem das große Verdienst des berühmten Hauptes der Schule, F. Ch. Baur's. Es nimmt dieser leider zu früh (den 2. Dec. 1860) dahingeschiedene Theolog unstreitig durch die Universalität der Bildung, durch die staunenswerthe Geistesarbeit, welche er durchgemacht, durch die seltene Verbindung des speculativen Denkens mit massenhaftem Wissen, durch divinatorischen Scharfsinn, welcher aus einzelnen, unscheinbaren, bis dahin ganz unbeachteten Daten die entscheidendsten Resultate gewonnen — er nimmt durch die Vereinigung so seltener und widerstrebender Geistesgaben, nach Schleiermacher's Hingang, die erste Stelle ein in unserer Wissenschaft. Ueberblicken wir einmal den Umfang seiner literarischen Productionen, von denen jede einzelne eine Fundgrube reichen Wissens, ein Document seltener Geistesenergie ist! Das erste bedeutende Werk, welches noch auf Schleiermacher'schem Boden steht, ist seine „Symbolik und Mythologie" (aus den Jahren 1824 und 1825). Dann folgte die aus dem Kampfe mit Möhler hervorgegangene Schrift „Ueber den Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus" (1833), in welcher er sich als einen dem geistvollen Repräsentanten der Katholicismus durchaus ebenbürtigen Gegner, als einen mit den schärfsten Waffen der Dialektik ausgerüsteten Kämpfer zeigte. Dann ging er an seine dogmengeschichtlichen Monographien, von denen eine jede genügen würde, ihm eine ehrenvolle Stelle unter den mitlebenden Theologen zu sichern. Zuerst erschien sein Werk „Ueber die Gnosis" (1835). Hier eröffnete er insofern einen neuen Gesichtspunkt für die christliche Gnosis des 2. und 3. Jahrhunderts, als er sie nur als

den Anfangspunkt einer langen Kette religionsphilosophischer Erzeugnisse ansah und sie durch Mystik und Theosophie hindurch in einem fortlaufenden Processe bis auf Schelling, Hegel und Schleiermacher herabführte. Bald darauf folgte sein Werk „Ueber den Manichäismus", dann (1838) seine „Geschichte der Lehre von der Versöhnung" und endlich (1841—43) die drei Bände starke „Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes". — Rechnen wir zu diesen dogmengeschichtlichen Monographien noch das „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1847), die Schrift „Ueber die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (1852) „Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853), die „Geschichte der Kirche vom 4.—6. Jahrhundert" (1859) und die nach seinem Tode herausgegebene „Geschichte des Mittelalters", sowie die des 19. Jahrhunderts, so haben wir doch immer nur noch die Hauptwerke in dieser Richtung genannt, denen sich eine Reihe von selbständigen Abhandlungen wie von eingreifenden Kritiken über die verschiedensten kirchen- und dogmengeschichtlichen Themata anschließen. Das Charakteristische in allen diesen Arbeiten ist, daß die Geschichte der kirchlichen, in specie der dogmatischen Entwickelung als ein nothwendiger, dialektisch fortschreitender Geistesproceß dargestellt wird, daß, so reich auch die Details sein mögen, doch nichts Einzelnes als solches einen Werth hat, vielmehr nur als eingereiht in das Ganze, als Entwickelungsmoment in den Proceß des alles Besondere beherrschenden Allgemeinen. Es ist hier also mit der philosophischen Behandlung der Geschichte Ernst gemacht, und zwar auf der Unterlage so gelehrter Forschungen und so scharfsinniger Combinationen, daß der gewöhnliche Vorwurf abstracten Construirens, wie man ihn so vielen Schülern Hegel's nicht mit Unrecht macht, einem solchen

Manne und solchen Arbeiten gegenüber verstummen muß. Dessenungeachtet, so rühmlich sich Baur vor allen andern Mitgliedern der Hegel'schen Schule durch gediegene Gelehrsamkeit auszeichnet, soll doch das Urtheil nicht unterdrückt werden, daß auch bei ihm ein gewisser Dualismus, ein Mangel an Verschmelzung des Allgemeinen und des Besondern spürbar ist, daß das Allgemeine öfter wol eine von vornherein fertige logische Kategorie ist, in welche das Einzelne wie in eine Schlinge gefangen wird, das nur wie eine Etikette ihm äußerlich angeklebt ist. Es ist, möchte man sagen, öfter eine abstract-logische Kategorie angewandt, da, wo man eine concret-historische wünschte und erwartete. So ist namentlich zu viel mit den Kategorien, Objectivität und Subjectivität, Identität und Differenz, Ansichsein und Fürsichsein und ähnlichen gearbeitet, und dadurch ein ermüdender, den Reichthum des Thatsächlichen nicht erschöpfender Formalismus zur Herrschaft gebracht. Auch erscheint der dogmengeschichtliche Proceß viel zu sehr als ein für sich bestehender, sich durch die eigene innere Dialektik forttreibender, als eine rein logische Bewegung, die sonst von nirgends her ihre Anregungen gewinnt, mit der Geschichte des christlichen Lebens und der christlichen Sitte in keinem nothwendigen Zusammenhange steht. Das Dogma schwebt so gleichsam in der Luft, ist losgelöst von den unmittelbaren Mächten des Lebens, aus denen es seine Impulse empfängt, aus denen es wie die Pflanze aus dem mütterlichen Boden der Erde hervorwächst. Und es fehlt dieser Behandlung der Dogmengeschichte gerade das, was wir an einem andern Werke sonst verwandter Richtung, an der berühmten Literaturgeschichte von Gervinus vorzugsweise zu bewundern haben; ich meine die enge und nothwendige Beziehung zwischen der Geschichte der Cultur und der Literatur, ver-

möge welcher die Literatur nur als die reife Frucht von dem Baume der wirklichen Lebensverhältnisse, der sittlichen Zustände und Vorstellungen abgepflückt wird. Aber trotz dieser fühlbaren Mängel muß wiederholt werden, daß im Vergleich mit der frühern Behandlung der Dogmengeschichte durch Baur eine neue Periode begründet ist und daß namentlich die Neander'sche Schule in den dogmengeschichtlichen Partien weit zurückgeblieben hinter seinen kolossalen Arbeiten, die darauf ausgehen, alle Schärfen und Spitzen, alle dialektischen Irrwege und Widersprüche, alle Umwandlungen und Vertiefungen, die ein Dogma auf dem langen Wege seiner geschichtlichen Entwickelung durchgemacht hat, mit dem Gedanken zu erfassen und als nothwendig zu begreifen.

Im nächsten Zusammenhange mit diesen dogmengeschichtlichen Arbeiten Baur's stehen seine kritischen. Sie sind eigentlich nichts anderes als die Anwendung seiner Forschungen über die Entwickelung des christlichen Bewußtseins in den ersten Jahrhunderten der Kirche auf den Kanon, die Einreihung der kanonischen Schriften in die urchristliche Literatur. Bemerkenswerth ist der Ausgangspunkt seiner Kritik. Denselben bilden nicht die Evangelien, wie dies seit Eichhorn üblich, sondern die Paulinischen Briefe. Die unzweifelhaft echten Paulinischen Briefe, das aus ihnen uns entgegentretende geschichtliche Bild des großen Heidenapostels und der herben Gegensätze, in denen er stand, das ist der feste Punkt, das δός μοι ποῦ στῶ, von dem aus er operirt, von dem aus er seine Hebel ansetzt an die übrigen Schriften des Kanon. Den Anfang zu diesen Arbeiten bildeten die Abhandlung „Ueber die Ableitung des Ebionitismus aus dem Essenismus (1831) und die „Ueber die Christuspartei zu Korinth" („Tübinger Zeitschrift", 1831). Die letztere ist von

besonderm Interesse, weil hier schon vollkommen klar, wenigstens in ihren Grundzügen, die Baur'sche Anschauung vom Urchristenthum ausgesprochen ist. Schon hier ist der Gegensatz des Ebionitismus oder Petrinismus und des Paulinismus als der die Entwickelungskämpfe der apostolischen wie der nachapostolischen Zeit bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts hin beherrschende erkannt. — Dann folgte die Schrift „Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus“ (1835), in welcher zuerst der gefahrdrohende Charakter dieser Kritik hervortrat und der gläubigen Theologie großen Anstoß gab. Baur erklärte ja nicht allein die Pastoralbriefe für unpaulinisch, wie schon Eichhorn gethan und Schleiermacher wenigstens in Bezug auf den ersten Brief an den Timotheus eingeräumt hatte, — nein! er versuchte eine positive Bestimmung ihrer Entstehungszeit und ihres Ursprungskreises, er setzte sie bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts herab und erkannte in ihnen einen bewußten Gegensatz gegen die Gnosis, die bestimmte Absicht, die bischöfliche Kirchenverfassung, die in dieser Ausbildung der Mitte des 2. Jahrhunderts angehört, einzuführen und zu sanctioniren. Es folgte dann (1836) die Abhandlung über „Zweck und Veranlassung des Römerbriefs“ und (1838) die Schrift „Ueber den Ursprung des Episkopats“, welche letztere vornehmlich gegen Rothe's „Anfänge der christlichen Kirche“ und die hier behauptete Echtheit der Ignatianischen Briefe gerichtet war. Die beiden Hauptwerke Baur's aber, in denen manches bis dahin nur Angedeutete oder in kleinern Aufsätzen Angeregte ausgeführt und zusammengefaßt wurde, waren sein „Apostel Paulus“ (1845) und seine „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ (1847). Später erschien die Schrift „Ueber das Marcusevangelium nebst einem Anhang über das Evangelium des Marcion“

(1851), und die schon genannte „Geschichte der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten", in welcher alle bisherigen Resultate der Kritik einer neuen Revision unterworfen und übersichtlich zum Ganzen eines Geschichtsbildes zusammengearbeitet wurden. Endlich reihen sich diesen größern Arbeiten in außerordentlicher Anzahl kleinere Abhandlungen über fast alle wichtigen Fragen der neutestamentlichen Kritik an, welche theils in der ältern „Tübinger Zeitschrift", theils in den seit dem Jahre 1842 erscheinenden „Theologischen Jahrbüchern" niedergelegt sind.

Und zu diesen Arbeiten des Meisters kamen nun noch die seiner Schüler. In erster Reihe stehen hier Schwegler und Zeller. Jener ist in kecker und anschaulicher Darstellung die glänzendste Erscheinung des ganzen Kreises, aber, oft gewaltthätig und willkürlich, verdeckt er durch advocatische Beredsamkeit den Mangel an gewissenhafter Beweisführung. — Er trat zuerst mit seiner „Geschichte des Montanismus" (1841) auf, einer unter dem Einflusse Baur's entstandenen und von der tübinger theologischen Facultät gekrönten Preisschrift, welche von den Passahstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts aus ein neues und sehr bedenkliches Licht auf das Evangelium des Johannes fallen ließ. Sein Hauptwerk aber, welches zuerst die Resultate der Baur'schen Kritik in ihrem ganzen Umfange ans Licht stellte und den vollen Haß der gläubigen Theologie auf sie hinlenkte, war das „Nachapostolische Zeitalter" (2 Bde., 1846). Diese Schrift, so voll sie von jugendlichen Uebertreibungen und Provocationen, so parteiisch ihre Argumentation, so unwahr und abstract ihre Gegenüberstellung des Petrinismus und Paulinismus und so willkürlich das Würfelspiel mit diesen Parteinamen — hat doch durch die formelle Virtuosität, welche an Strauß erinnert, wie durch die sichere Hand-

habung und Inscenesetzung aller wichtigen historischen Data, einen gewaltigen Eindruck hervorgebracht und kann, obgleich sie in vielen Einzelheiten schon überwunden ist, noch immer als eines der standardworks der Schule gelten.

Viel besonnener, umsichtiger, gewissenhafter ist Zeller. Nur auf dem Grunde der genauesten Erwägungen geht er Schritt für Schritt vorwärts, an jedem Punkte Rechenschaft gebend von seinem Thun. Er hat die von ihm herausgegebenen „Theologischen Jahrbücher“ mit einer Reihe der gründlichsten Untersuchungen über die wichtigsten Fragen der neutestamentlichen Kritik ausgestattet, unter denen hier nur seine Abhandlung „Ueber die historischen Zeugnisse für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums“; seine Aufsätze „Ueber die Apokalypse“, „Ueber das Lucasevangelium und die Apostelgeschichte“ hervorgehoben werden sollen. Ein für die Wissenschaft bleibendes Verdienst hat er sich durch die später zu einem selbständigen Werk verarbeiteten „Untersuchungen über die Apostelgeschichte“ erworben. Es ist dies vielleicht die reiffste Frucht der Baur'schen Kritik, das gediegenste Werk der ganzen Schule, welches so tief eingeschnitten, daß es bereits eine ganze Reihe umfangreicher Gegenschriften hervorgerufen hat.

Den genannten Schülern Baur's zur Seite stehen die noch von dem Meister persönlich angeregten schwäbischen Theologen: Köstlin, Planck, Schnitzer, Georgii; in entfernterer Abhängigkeit dagegen schlossen sich den von ihm begonnenen Untersuchungen an: Hilgenfeld, A. Ritschl und Volkmar. Von ihnen wird noch später ausführlicher die Rede sein. Hier nur so viel: Köstlin hat sich vorzüglich durch seinen „Johanneischen Lehrbegriff“ und seine neueste Schrift „Ueber Ursprung und Composition der Synoptiker“, Ritschl durch

seine „Altkatholische Kirche" einen ehrenvollen Namen erworben. Der Fruchtbarste und Unermüdlichste aber ist unzweifelhaft Hilgenfeld, der binnen kurzer Zeit eine ganze Reihe gründlich gelehrter Schriften: über die „Clementinen", „Das Johanneische Evangelium", „Das Evangelium des Marcus", „Die Glossolalie", „Den Galaterbrief", „Die apostolischen Väter", „Die vier Evangelien", die „Jüdische Apokalyptik", die „Paschafeier", den „Kanon und die Kritik", vollendet hat.

Die historische Grundanschauung, auf welcher die Kritik Baur's basirt, ist: das Christenthum ist nicht ein von vornherein fertiges, ein vollkommenes und himmlisches Product, es ist vielmehr ein sich allmählich entwickelndes. Und der Boden, aus welchem es sich entwickelte, war das Judenthum. Das jüdische Element war die Schranke, welche das Urchristenthum erst nach langen innern Kämpfen durchbrechen konnte. Das erste Christenthum war Judenchristenthum und der erste christliche Glaubensinhalt kein anderer als der: daß Jesus der Messias, daß er die Erfüllung der Weissagungen sei. So war Urchristenthum und Judenchristenthum identisch, das Christenthum noch nichts als ein vergeistigtes und erfülltes Judenthum; noch nicht ein neues Lebensprincip, bestimmt die ganze Geisterwelt zu umfassen, das Heidenthum wie das Judenthum auf eine ganz neue Basis zu stellen. Erst durch Paulus wurde dieser Fortschritt begründet, erst durch ihn der Bruch mit dem Judenthum, mit Tempel und Gesetz, vollzogen. Der Gegensatz zwischen dem alten, hartnäckigen und auf der Autorität der Judenapostel, Petrus, Jakobus, Johannes, ruhenden Judenchristenthum und dem Universalchristenthum des Neuerers und Heidenapostels Paulus war ein viel schärferer und viel länger dauernder, als die spätere kirchliche Tradition, als namentlich die Apostelgeschichte ihn

dargestellt hat. Dieser Gegensatz ist am allerwenigsten schon bei den Lebzeiten des Apostel Paulus ausgeglichen, er selbst steht vielmehr, wie aus seinen unzweifelhaft echten Briefen hervorgeht, mitten im brennenden Kampfe, um Befreiung von der Last des Gesetzes, um Anerkennung seiner apostolischen Autorität, um Gleichberechtigung der Heiden- neben den Judenchristen. Dieser Gegensatz hat auch nicht etwa mit der Zerstörung Jerusalems schon seine Spitze verloren, er zieht sich vielmehr noch durch die ganze zweite Generation, durch das nachapostolische Zeitalter hindurch bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts. Und weil er noch diese ganze Zeit bewegt und beherrscht, stehen auch alle Schriften bis dahin unter diesem Gegensatze und sind nur so zu verstehen. Mit Einem Wort: die dogmatischen Parteigegensätze des Petrinismus und Paulinismus sind der Schlüssel für die Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, also auch für das Verständniß der kanonischen Schriften und der Fragen nach ihrem Alter und Entstehungskreise. Diese Schriften stehen entweder noch unter der ganzen Heftigkeit des unmittelbaren Gegensatzes, wie die Paulinischen Briefe einerseits und die Apokalypse andererseits, oder sie gehören schon der spätern Tendenz an, diese Gegensätze zu verwischen, über sie einen versöhnenden Schleier zu werfen. So sind die meisten der kanonischen Schriften Tendenzschriften, und ihre Tendenz ist vorzugsweise eine conciliatorische, vermittelnde. — Mit dieser conciliatorischen Absicht, die Härten des alten ursprünglichen Judenchristenthums zu verwischen, die freien und universalen paulinischen Elemente mit ihnen zu verschmelzen, hängt dann die Nichtauthentie so vieler Schriften des Kanon zusammen, welche viel spätern Ursprungs sind, als sie zu sein scheinen und vorgeben. Es ist schon gesagt, die feste Basis für alle Opera-

tionen Baur's bilden die großen, unzweifelhaft echten Paulinischen Briefe, der an die Galater, an die Römer und die beiden an die Korinther. Von besonderer Wichtigkeit ist für ihn der Galaterbrief, namentlich das zweite Kapitel, die Aeußerungen des Apostels über sein Verhältniß zu Petrus, die Erwähnung seines Zusammenkommens mit den Judenaposteln in Jerusalem. In der That wirft der (Gal. II, 11 fg.) erzählte Vorfall in Antiochien zwischen Petrus und Paulus ein helles Licht auf das ursprüngliche Verhältniß zwischen Judenchristenthum und Paulinismus. Denn es war dies ja nicht, wie die gewöhnliche Ausrede ist, eine augenblickliche Uebereilung oder Schwäche des Petrus, eine momentane Unklarheit. Zwischen das fragliche Ereigniß und den Tod Christi fällt ein Zeitraum von etwa 20 Jahren, eine hinreichende Frist, um über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum Klarheit zu gewinnen. Vielmehr war die freisinnige Praxis, zu der sich Petrus anfangs verstand, nur durch eine augenblickliche Nachgiebigkeit gegen Paulus veranlaßt und er sank bei der Ankunft der Abgeordneten des Jakobus in die altgewohnten Anschauungen wieder zurück. Diese Abgeordneten des Jakobus, wie Jakobus selbst, sind die Repräsentanten des echten Judenchristenthums, sie machen uns klar, wie engherzig man noch auf dieser Seite über den Verkehr mit dem Heidenchristenthum dachte. Sie fürchtete Petrus (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), d. h. sie waren auch für ihn noch Autorität.

Von hoher Bedeutung für die Auffassung des Urchristenthums ist ferner die Vereinbarung des Paulus mit den Säulenaposteln, wie sie im zweiten Kapitel des Galaterbriefes erzählt wird, und eine Vergleichung dieser historischen Darstellung mit der in der Apostelgeschichte im funfzehnten Kapitel

gegebenen, mit dem sogenannten Apostelconvent. Hier kann man einmal die Apostelgeschichte genau controliren, hier die in ihr abgebildete spätere Auffassung von der echten Geschichte unterscheiden. Nach dem Galaterbriefe handelt es sich nur um ein äußerliches Uebereinkommen, die Judenapostel machen für sich und ihre Praxis keine Concessionen, das einzige, was sie zugeben, ist, Paulus gewähren zu lassen in der von ihm erwählten Thätigkeit, in der Mission unter den Heiden. Wie ganz anders in der Apostelgeschichte! Hier wird ein förmliches Concordat geschlossen, hier werden die Normen für die Heidenmission genau punktirt, und hier sind es Petrus und Jakobus selbst, welche die Initiative ergreifen und der freisinnigen Praxis das Wort reden. Wie war es möglich, daß Petrus, welcher so geredet, in Antiochien so ganz anders handelte, daß die Abgesandten des Jakobus, welcher so auftrat, später sich in einem ganz entgegengesetzten Lichte zeigten? Wie ist es zu erklären, daß Paulus sich auf jene Stipulationen, also auf ein gutes Recht, da, wo er die dringendste Veranlassung dazu hat, im Galaterbriefe, wo es sich um die Beschneidung, im Korintherbriefe, wo es sich um den Genuß des Opferfleisches handelt, nie und nirgends auch nur mit einem Worte beruft? Doch wol nur so, daß ein solches Concordat gar nicht bestand, daß es nur das Product einer spätern Zeit und Auffassung ist, in welcher jene Concessionen sich allmählich Eingang verschafft hatten.

Es sind dies nur ein paar Punkte, freilich sehr bedeutsamer Art, durch welche die gewöhnliche Vorstellung von dem friedlichen Verhältnisse des Urchristenthums und des Paulinismus und von dem baldigen und ziemlich ungestörten Durchdringen des Paulinischen Universalismus wesentlich alterirt wird. Um die große Macht, Ausbreitung und Hartnäckigkeit

des Judenchristenthums bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu erweisen, dazu hat Baur und seine Schule eine Menge historischer Instanzen aufgeboten. So vor allem das starke und oft leidenschaftliche Auftreten, zu welchem Paulus und zwar gegen die Urapostel selbst, die *ὑπερλλαν ἀπόστολοι*, die *δοκοῦντες εἶνάι τι*, die *στύλοι* u. s. w. gezwungen war, sein Kämpfen um Sein und Nichtsein, um die ersten Grundlagen seiner Thätigkeit, um die ihm bestrittene apostolische Autorität! Die Charakteristik des Apostels Jakobus, welche uns der älteste Bericht des Hegesipp gibt, der ihn als einen vollkommen ascetischen Juden schildert. Die Angabe des Sulpicius Severus, daß die Gemeinde des Jakobus bis zur Zerstörung der Stadt unter H a d r i a n das Gesetz und die Beschneidung beobachtet habe. Dann die Bedeutung, welche Schriften einer dem Paulus sehr entgegengesetzten Richtung, wie die durchaus judenchristliche Apokalypse für das älteste Christenthum hatten! Die judenchristlichen Elemente, welche sich noch vielfach bei den Synoptikern, namentlich dem Matthäus, in der Form des engherzigsten Particularismus finden. Der ebionitische Monarchianismus, welcher bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts, wie die Artemoniten noch dreist behaupten durften und wie selbst Tertullian zugibt, die herrschende Denkart bildete! Die Bedeutung des M o n t a n i s m u s für die ganze kleinasiatische Kirche! Der Charakter der ältesten Kirchenlehrer, eines Papias, Hegesipp, ja selbst noch eines Justinus Martyr! Der Charakter von Schriften wie der „Pastor" des Hermas und die Clementinen, welche sich eines großen fast kanonischen Ansehens und eines ausgebreiteten Leserkreises bis Ende des 2. Jahrhunderts erfreuten. — Die Gehässigkeiten gegen den Apostel Paulus und die bald versteckten, bald offenen Angriffe gegen seine apostolische Au-

torität, welche immer wieder in diesen Kreisen auftauchen und namentlich in den Clementinen noch erkennbar sind.

Aus dem allen wird dann der Schluß gezogen, daß die beiden Richtungen Judenchristenthum und Paulinismus nicht so friedlich und in gegenseitiger Anerkennung nebeneinander hergingen, sondern in langem und gehässigem Kampfe lagen; daß das Judenchristenthum längere Zeit in der Uebermacht, erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts durch den gemeinsamen Kampf gegen die Gnosis und die Verfolgungen Roms zum Bedürfniß des Zusammenhaltens, zur Anerkennung der Einheit der Kirche geführt wurde; daß sich erst in dieser Zeit das Bewußtsein der Einen katholischen Kirche bildete, daß erst aus dieser Zeit alle irenischen die frühere Feindschaft verschleiernden Schriften stammen. — Von dieser historischen Grundanschauung aus werden nun folgende Resultate für die kanonischen Schriften gewonnen:

Unsere kanonischen Evangelien sind keineswegs die ältesten und ursprünglichsten Evangelienbildungen. Ihnen geht vielmehr ein älterer Evangelienstamm voraus, der Ausdruck des strengen judaistischen Christenthums; sei es nun, daß es das Evangelium der Hebräer, oder des Petrus, das der Aegypter, der Ebioniten oder Nazaräer war. Denn diese alle sind sehr nahe miteinander verwandt und wahrscheinlich nur als Spielarten eines und desselben Gattungsbegriffs anzusehen. Von den kanonischen Evangelien ist jenem Urevangelium (*τὸ εὐαγγέλιον*), das auch in Justin's „Denkwürdigkeiten der Apostel" und in den Clementinen durchscheint, am nächsten verwandt der Matthäus. Denn der Grundstock ist hier das judenchristliche Hebräer- oder Petrusevangelium, während die hinzugekommenen Stücke und Ueberarbeitungen schon einem entwickeltern religiösen Bewußtsein angehören. Unabhängig von dem

Matthäusevangelium und später als dasselbe entstand das Lucasevangelium. Dies ist das Paulinische wie jenes das Petrinische. Aber wie im Matthäus der Petrinische Charakter nicht in seiner Ursprünglichkeit erhalten ist, so auch hier nicht der Paulinische. Es ging demnach unserm kanonischen Lucas wahrscheinlich ein Ur-Lucas voran, der verschiedene Ueberarbeitungen von entgegengesetzten Tendenzen aus erfuhr, eine in dem Evangelium des Marcion, eine in unserm kanonischen Lucas. Hier wurden manche Elemente aus der Petrinischen Tradition hineingeschoben, um nach dieser Seite hin Concessionen zu machen und den schroffen Paulinismus zu mildern.

Das Marcusevangelium ist nach der Ansicht Baur's noch jünger als das des Lucas. Es gehört der letzten Entwickelungsstufe des Gegensatzes zwischen Ebionitismus und Paulinismus an, der nun sich völlig neutralisirt hat. Denn das Charakteristische ist diese Neutralisirung, die Weglassung alles Gegensätzlichen und Controversen. Und um diesem nivellirenden Excerpt aus dem Matthäus und Lucas doch wieder den Charakter der Ursprünglichkeit zu geben, werden alle jene Ausmalungen und Specialisirungen vorgenommen, durch welche der Epitomator die Armuth an eigenen Mitteln künstlich zu verdecken sucht. Dies die Ansicht Baur's selbst, der sich hier der ältern Griesbach-Saunier'schen Annahme anschließt. Freilich ist gerade das Marcusevangelium das am meisten controverse innerhalb der Schule.

Am übereinstimmendsten und am besten begründet sind die Ergebnisse der tübinger Schule in Betreff der Apostelgeschichte. Danach ist der Verfasser, wie er sich selbst gibt, wahrscheinlich derselbe wie der Ueberarbeiter des Ur-Lucas. Es liegt hier der apologetische Versuch eines Pauliners vor, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der Parteien dadurch einzuleiten,

daß Paulus soviel als möglich Petrinisch, Petrus soviel als möglich Paulinisch erscheint, daß über die wirklichen Differenzen der beiden Apostel ein versöhnender Schleier gebreitet wird. Schon Schneckenburger hatte in seiner Schrift: „Ueber den Zweck der Apostelgeschichte" (1841) diese Auffassung eingeleitet. Er hatte als die Grundidee die Parallelisirung der Apostel Paulus und Petrus bezeichnet. Aber er hielt dessenungeachtet noch im Wesentlichen an der historischen Glaubwürdigkeit und an der Verfasserschaft des Lucas, welcher als ein Zeitgenosse und Begleiter des Paulus bezeichnet wird, fest, und protestirte (wenigstens in seinen hinterlassenen, erst jetzt dem Druck übergebenen Scholien zur Apostelgeschichte) gegen die aus seinen Prämissen gewonnenen falschen und zu weit gehenden Consequenzen der Baur'schen Schule. Denn hier wurden alle Spuren dogmatischer Absichtlichkeit unerbittlich verfolgt und daraus der Schluß auf den ungeschichtlichen Inhalt und spätern Ursprung gezogen. Namentlich wurde bemerkt, wie Paulus in der Apostelgeschichte erscheint als einer, der alle Gesetzesgerechtigkeit erfüllt. Er begibt sich zu den Hauptfesten seines Volks mit gewissenhafter Treue! Er unterwirft sich auf Anrathen des Jakobus einem Nasiräatsgelübde! Selbst die Beschneidung hält er in Ehren, indem er sie an dem Timotheus, dem Sohn eines Griechen, vollzieht! Er, der *ἀπόστολος ἀκροβυστίας*, wendet sich auf seinen Bekehrungsreisen immer in erster Reihe an die Juden, gleichsam als ob er erst ein Recht erhalte, den Heiden das Evangelium zu verkündigen, nachdem die Juden es verworfen! Und seine Predigt des Evangeliums ist so wenig nach Ausdruck wie Gedankengehalt Paulinisch, daß sie vielmehr dem Petrinischen Typus conform gemacht worden. Ganz ähnlich aber wie Paulus überall Petrinisch wird, erhält Petrus überall das

Gepräge Paulinischer Freisinnigkeit und Universalität, sodaß als das Grundmotiv der ganzen Apostelgeschichte die gegenseitige Assimilation der beiden Apostelhäupter, der Friedensschluß zwischen Paulus und Petrus und damit zwischen Paulinischem und Petrinischem Christenthum erkennbar wird.

Tiefer noch einschneidend und gewaltiger aufregend war die gegen das Evangelium des Johannes gerichtete Kritik Baur's und seiner Schule. Schon Strauß hatte die Vorliebe der Schleiermacher'schen Schule für dieses Evangelium in Anspruch genommen und namentlich die Entscheidung für den Johannes als den Augenzeugen bei allen Widersprüchen zwischen ihm und den Synoptikern als eine parteiische bezeichnet. Allein er selbst hatte noch sichtbar geschwankt, sich überhaupt noch nicht über die ziemlich haltungslosen Bedenken der Bretschneider'schen „Probabilia" erhoben. Durch Schwegler waren vom Montanismus wie von den Passahstreitigkeiten her neue Argumente ins Feld geführt. Baur (zuerst in den „Theologischen Jahrbüchern", 1844 fg.) richtete das ganze Gewicht seines Scharfsinns auf diesen Punkt und führte die kritische Frage in ein ganz neues Stadium. Er begann nicht mit den Untersuchungen über die Echtheit, stellte sie vielmehr in zweite Linie und ging von einer sehr genauen Analyse des Inhalts dieses Evangeliums und seiner Composition aus. So fand er, daß hier eine rein ideelle Composition vollkommen klar vor uns liege, daß aller geschichtliche Stoff keinen andern Werth habe als den, durchsichtiger Reflex einer Idee zu sein, daß die handelnden Personen nur Träger von Ideen, Parteistellungen, Principien seien, daß die Thaten wie die Reden Christi überall sich aufs vollkommenste entsprechen, jene nur die Anknüpfungen für diese seien, daß die ganze Entwickelung in festen von vornherein fertigen Gegensätzen sich bewege, welche

dem Ganzen mehr einen dogmatischen als historischen Charakter geben. So sei der Prolog gleichsam das dogmatische Programm des ganzen Evangeliums, in welchem die Logosidee, als außergeschichtliche ewige Potenz, als das Princip alles göttlichen Seins und Lebens an die Spitze gestellt worden. Und schon mit dem Eintreten des Logos in das Fleisch bilden sich die großen Gegensätze des Lichts und der Finsterniß, des Lebens und des Todes, des Geistes und des Fleisches, welche sich durch das ganze Evangelium hindurchziehen. Diese grellen Contraste, in denen sich das Leben Jesu bewege, das Licht mit seinen starken Schatten, Christus mit seinen Gläubigen auf der einen, seine Feinde, die Kinder der Finsterniß, die *υἱοὶ τοῦ διαβόλου*, die *οἱ Ἰουδαῖοι*, auf der andern Seite, erheben sich zu ihrem dramatischen Höhepunkte bei dem letzten Aufenthalte Christi in Jerusalem und kommen zu ihrem Abschluß im Tode und in der Auferstehung.

Diese Ausführungen der scharfsinnigsten und eindringendsten Art bilden das Hauptverdienst der Baur'schen Kritik. Aber es schließen sich daran noch die speciellen Untersuchungen über das Verhältniß des vierten Evangeliums zu den Synoptikern, über die innere Wahrscheinlichkeit der Geschichtserzählungen wie der Reden Jesu, über die Stellung des Evangeliums zum Zeitbewußtsein, und endlich über den Verfasser. Daß auch hier vornehmlich die dogmenhistorischen Instanzen, welche überhaupt in der Baur'schen Schule eine so große Rolle spielen, der dogmatische Hintergrund, welcher durch das Evangelium hindurchscheint, die Ausbildung der Logoslehre mit ihrer fast schon stereotypen Form, die Berührungen mit der Gnosis, dem Montanismus, mit dem persönlichen *παράκλητος*, die Passahstreitigkeiten, welche in der sehr absichtlichen Abweichung von den Synoptikern betreffs des To-

destages in bedenklichster Weise zutage treten — daß alle diese wichtigen historischen Momente wirksam gemacht werden, bedarf kaum der Erwähnung. Hervorzuheben ist nur noch, daß die Frage über die Bedeutung der äußern Zeugnisse für die Echtheit des vierten Evangeliums in einer eigenen Abhandlung von Zeller („Theologische Jahrbücher", 1845, Heft 4) gründlich behandelt, ferner daß von Baur, wie von seiner ganzen Schule (namentlich Zeller, Schnitzer, Schwegler), ein Hauptgewicht auf die fundamentale Differenz zwischen dem Apokalyptiker und dem vierten Evangelisten gelegt wurde, und daß die Entscheidung des Dilemma, welches schon De Wette in seiner ganzen Schärfe gestellt, daß nämlich der Apostel Johannes, wenn er der Verfasser des Evangeliums sei, nicht der der Apokalypse sein könne und umgekehrt, hier, im Gegensatze zu der Schleiermacher'schen Schule, entschieden zu Gunsten des Apokalyptikers gewandt wurde. Auch hier wurden eine Menge bisher übersehener Data in ein überraschendes Licht gestellt, zum Beweise, daß alle echten Züge der evangelischen wie der kirchlichen Tradition, welche uns über den Apostel Johannes erhalten sind, daß ferner der Charakter der ganzen kleinasiatischen Schule im 2. Jahrhundert sehr bestimmt auf den Apokalyptiker zurückzuführen und nur mit ihm, nicht aber mit dem Evangelisten in Einklang zu bringen seien.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die Baur'sche Kritik der Paulinischen Briefe, so gewahren wir hier eine Keckheit im Niederreißen und Ausscheiden, der wir kaum zu folgen vermögen. Für echt gelten nur die vier sogenannten großen Briefe, der an die Galater, an die Römer und die beiden Korintherbriefe. Denn nur sie stellen den Kampf des Heidenapostels gegen das Judenchristenthum in seiner ganzen originellen Kraft und Wahrheit und in allen Wendungen des er-

sten gewaltigen Zusammenstoßes dar. Dagegen schon eine zweite Schicht bilden die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper, an Philemon und die Thessalonicher. Sie charakterisiren sich durch eine gewisse Dürftigkeit des Inhalts und Farblosigkeit der Darstellung. Sie zeigen schon eine Verflachung der echt Paulinischen Lehre vom Glauben, ein Anknüpfen an die guten Werke, ein Ueberwiegen praktisch-paränetischer Tendenzen. Auch die Christologie, die Lehre von der persönlichen Präexistenz Christi und seiner weltschöpferischen Thätigkeit, hat hier schon eine weitere Ausbildung erhalten als in den ersten Briefen. Außerdem mannichfache Beziehungen auf die γνῶσις, den Montanismus und sonstige Vorstellungen wie Einrichtungen der spätern Kirche führen zu dem Schluß, daß diese Briefe in das 2. Jahrhundert zu verweisen sind. Endlich in den Pastoralbriefen, welche gleichsam die dritte Schicht bezeichnen, treten diese einer spätern Zeit angehörenden Beziehungen und Antithesen noch viel greifbarer hervor. So die systematische Polemik gegen die Häresie, namentlich die Gnosis, das Drängen auf festere kirchliche Organisation, auf kirchliche Mittelpunkte, die im Episkopat gefunden werden. Die Entgegenstellung der orthodoxen und der heterodoxen Lehre, das bewußte Streben nach Einheit in Lehre wie Verfassung — das alles weist auf die Zeit der beginnenden Katholicität, welche sich im Gegensatz gegen die Gnosis und durch Neutralisirung der alten Parteigegensätze des Ebionitismus und Paulinismus herausbildet. Die Pastoralbriefe werden ganz nahe an die Briefe des Polykarp und des Ignatius herangerückt und wesentlich in Eine Entwickelungsreihe mit ihnen gestellt.

Man hat, und nicht mit Unrecht, die Bedeutung Baur's für die neutestamentliche Kritik mit der Niebuhr's und Wolf's auf dem Boden der classischen Literatur verglichen. Wie Nie-

buhr mit schonungsloser Kritik die Livianische Darstellung der römischen Geschichte zerstörte, um durch combinatorischen Scharfsinn die echte Geschichte Roms zu reconstruiren, wie Wolf die Entstehung der Homerischen Gesänge als eine allmähliche, naturgemäß aus dem Leben und der Poesie der griechischen Völker erwachsene erklärte, ähnlich ist von Baur zuerst der Versuch gemacht, die geschichtliche Genesis der kanonischen Schriften zu begreifen, ihnen ihren Ort anzuweisen in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums. Es bezeichnet dies allerdings einen großen Fortschritt und nichts Geringeres als den Uebergang von der dogmatischen zur wahrhaft historischen Behandlung des Kanon. Und es ist gerade in der Theologie nicht so leicht, einer solchen Behandlung die Bahn zu brechen. Denn man hat es hier nicht nur mit den auch sonst herkömmlichen, sondern noch mit ganz specifischen Vorurtheilen zu thun. Mit allen den Nachwirkungen einer geistlosen Inspirationslehre, mit allen confusen, freilich durchaus unprotestantischen Vorstellungen über eine sogenannte conservative Kritik, mit allen durch die lange Herrschaft der Harmonistik angerichteten Zerstörungen des geistigen Sehvermögens. Man hat es mit einem Worte mit dem zähen Widerstande von Theologen zu thun, welche im voraus entschlossen sind, allen denjenigen Ergebnissen der Kritik, welche ihren dogmatischen Eingenommenheiten entgegenstehen, mit einem beharrlichen „Nein" zu antworten. Indessen ist jetzt schon, wie es scheint, der Zeitpunkt näher gekommen, da selbst in den Kreisen der dem tübinger Kritiker sonst so abholden Vermittelungstheologen die gebührende Anerkennung nicht vorenthalten wird, da die seit Neander üblichen Wegwerfungsphrasen ihren Werth verloren und die Einsicht allmählich zum Siege gekommen ist, daß nicht durch Nichtbeachtung und vor-

nehm thuendes Hinaussein, vielmehr nur durch ernstes Eindringen, Weiterführen und Berichtigen dessen, was von Baur angeregt, auf den Wegen der neutestamentlichen Kritik ein wissenschaftlicher Fortschritt zu gewinnen ist. Daß durch Baur die historische Kritik zuerst in ihrer ganzen Freiheit und Voraussetzungslosigkeit, welche sie für die sogenannte Profangeschichte und die Wissenschaft des Alterthums längst sich errungen, auf die kanonischen Schriften angewendet worden, daß durch ihn die geschichtliche Behandlung des Christenthums in vollester Rückhaltlosigkeit Besitz ergriffen auch von diesem ersten Jahrhundert der christlichen Kirche, das alles wird, wenn auch nicht offen anerkannt, doch von vielen im Stillen zugegeben. Es ist, als ob seit seinem Tode viel Leidenschaft und Ungerechtigkeit, die der wahrheitsmuthige, unbeugsame Mann während der letzten Jahre seines Lebens erfahren mußte, mit zu Grabe getragen sei, als ob die hartnäckig und lange versagte Achtung nun fast wider Willen und mit nicht zurückzuhaltender Nothwendigkeit hindurchbreche. Und gerade die ihm am nächsten stehenden, von der Gewalt seiner Persönlichkeit mit berührten tübinger Collegen sind es gewesen, welche, bei aller Verschiedenheit der theologischen Ansichten, an seinem Grabe das sie selbst wie den Dahingegangenen gleich ehrende laute Zeugniß von der wissenschaftlichen Tiefe und Gewalt, von der reinen und hingebenden Wahrheitsliebe dieses Mannes abgelegt haben. So heißt es in den „Worten der Erinnerung“: „Es gehört viel Muth und ein klares, festes Gewissen dazu, um das, was dem christlichen Volk heilig ist, nach der Weise menschlicher Dinge zu prüfen und darüber zu urtheilen; es gehört ein reiner Geist und ein männliches Herz dazu, um auch bei solcher Arbeit und unter allen Kämpfen, die sie hervorruft, bezeugen zu können: Ich bin mir nichts bewußt,

nichts — als in meinem Theile der Wahrheit zu dienen". Und so hat auch Gelzer, bei Gelegenheit seiner Gedächtnißrede auf Bunsen, Baur einen der wenigen Gelehrten „großen Stils" genannt und an seiner persönlichen Haltung „das Imponirende" und „Geistig-Adeliche" gepriesen, womit er auch Andersdenkenden in der würdigsten Form und mit anerkennungswerther Offenheit entgegengekommen. Wenn er sodann hinzufügt, daß ein einseitiger Intellectualismus Baur's Schwäche gewesen, daß für ihn die Welt des Denkens und Wissens die einzig vorhandene war, die ethische Welt des Handelns und Leidens dagegen ihm verschlossen geblieben, so ist eine solche Charakteristik, so viel täuschenden Schein sie auch haben mag, doch insofern unwahr, als hier dem Wissenschaftlichen, in großartigster Form, das „Ethische" entgegengesetzt wird. Richtiger wäre es gewesen, wenn das Praktische, auch wol das Zartgemüthliche, mit Einem Wort, der Sinn für das Kleine und Einzelne, dem wissenschaftlich-speculativen Triebe seines Geistes entgegengehalten wäre. Baur war mit ganzer, gewaltiger Energie ein Mann der Wissenschaft; auf diesem Gebiete erkannte er keine Beschränkungen, durch die Bedürfnisse, Schwächen, Halbheiten und Rücksichten des gewöhnlichen Lebens, an, hier war er streng, consequent und von schonungslosester Aufrichtigkeit. Aber eben weil die Wissenschaft sein eigenstes Leben war, steht er nicht nur als ein wissenschaftlicher, sondern zugleich als ein ethisch gerichteter Mann mit so mächtiger Entschiedenheit da, daß ihm unter den Theologen kaum ein anderer zu vergleichen ist. Mit größerm Recht kann von ihm gesagt werden, daß er — darin dem ganzen einseitig-speculativen und constructiven Zuge seiner Zeit, das ist der Hegel'schen Geschichtsbehandlung folgend — die Bedeutung des Persönlichen zu ge-

ring angeschlagen, daß ihm überhaupt die einzelnen Ereignisse und Erscheinungen nur zu leicht und gleichsam unter den Händen zu Momenten des allgemeinen Geistesprocesses zerflossen, und daß diese Einseitigkeit namentlich bei der Würdigung der Person Christi und des thatsächlichen Inhalts seines Lebens aufs verhängnißvollste zur Geltung gekommen sei. Ist es doch nur so zu erklären, daß nie auch nur ein ernstlicher Versuch von ihm gemacht worden, die neuen, Leben schaffenden Gedanken des Christenthums, wie sie von dem Stifter selbst im Gegensatz gegen die alte geistverlassene und gesetzerstarrte Welt, mit schöpferischer Begeisterung ausgesprochen und von seiner reinen, Gott erfüllten Persönlichkeit getragen wurden, die Gedanken von der Gotteskindschaft, der erbarmenden Liebe des Vaters, vom Himmelreich u. s. w., an den Anfang der christlichen Entwickelung zu stellen und von diesem Christenthum Christi auszugehen, statt daß, wie es nicht mit Unrecht ihm zum Vorwurfe gemacht ist, die Person des Erlösers und sein innerstes religiöses Selbstbewußtsein als ein unbekanntes X im Dunkel der Vergangenheit stehen blieb, dagegen die mächtigsten Impulse der Fortentwickelung der Kirche an den Apostel Paulus und seinen Kampf gegen das Judenchristenthum geknüpft wurden. — Hängt doch auch mit dieser einseitig-constructiven Richtung, bei aller großen, kritischen Begabung des Meisters, der schon von einzelnen seiner Jünger gerügte Mangel zusammen, daß die Kritik selbst einen constructiven Charakter erhielt, von fertigen dialektischen Gegensätzen beeinflußt wurde, daß die dogmatischen Parteigegensätze der ersten Kirche die allein über Charakter und Entstehung der einzelnen neutestamentlichen Schriften entscheidenden Instanzen blieben, mit Einem Wort: daß diese Kritik in Tendenzkritik aufging.

Und dennoch — wie manches auch von den wissenschaftlichen Arbeiten Baur's als ein nur temporäres Gerüst für den Weiterbau wieder beseitigt, wie manches auch als künstliche Geschichtsconstruction durch die wirkliche Geschichte wieder ausgelöscht, wie manche kühne Hyperkritik auch auf das rechte Maß zurückgeführt werden mag; — das wird die Zukunft bestätigen, daß noch viele Generationen, unter den mächtigen Anregungen, welche Baur fast auf allen Punkten der neutestamentlichen Kritik gegeben, fortarbeiten werden, ja! daß noch nach Jahrhunderten, wenn die Namen unserer kleinen Vermittelungstheologen längst vergessen sind, die protestantische Wissenschaft zu ihm wie zu einem Grotius, Calixt, Semler aufblicken wird.

Innerhalb der Baur'schen Schule selbst sind, wie schon angedeutet wurde, manche Retractationen vorgenommen, manche Härten gemildert, manche Paradoxien aufgegeben. Es hat vor allem der Gegensatz von Ebionitismus und Paulinismus namentlich durch die Einwendungen und Anregungen von Georgii, Ritschl, Hilgenfeld u. a. eine genauere Begrenzung gefunden und ist die Bedeutung desselben auf ein verständiges Maß zurückgeführt. Namentlich Ritschl in seiner „Altkatholischen Kirche", welche in einem scharfen und fortgehenden Gegensatz zum Schwegler'schen „Nachapostolischen Zeitalter" steht, hat insofern eine heilsame Ermäßigung innerhalb der Schule eingeleitet, als er auf den sehr falschen und abstracten Gebrauch jener Stichworte: „Paulinismus" und „Petrinismus" aufmerksam gemacht und überhaupt die lange Herrschaft des Petrinismus bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, sowie das völlige Zurücktreten des Paulinismus bis auf diese Zeit mit Nachdruck bestritten hat. In der zweiten völlig umgearbeiteten Auflage der genannten Schrift (1857) tritt er noch entschiedener als früher der Baur'schen Auffassung entgegen und sucht

darzuthun, daß das katholische Christenthum nicht aus einer Neutralisirung des Juden- und Heidenchristenthums erwachsen, sondern nur als eine Stufe des letztern anzusehen, daß dieses aber nicht ohne weiteres der Paulinismus sei. Nicht ohne Verdienst ist die hier gegebene Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs und der Nachweis, daß bei Paulus selbst noch ein Stück Judenchristenthum, eine „neutrale Basis", welche ihn mit den Uraposteln verbinde, zu finden. Von besonderm Werthe erscheint die neue und in manchen Punkten erschöpfende Behandlung des Montanismus, sowie die eindringende Kritik der Clementinen, wie denn Ritschl darin den Hauptfehler der Baur'schen Geschichtsconstruction gefunden zu haben glaubt, daß der Eindruck der Clementinen, welche den eigentlichen Ausgangspunkt seiner ganzen Kritik bilden, auf ihn zu mächtig gewesen, daß er auf diesen Tendenzroman des 2. Jahrhunderts ein all' zu großes Gewicht gelegt und die hier vorkommende Behauptung der Solidarität der essenischen Ebioniten mit den Uraposteln zu hoch angeschlagen habe. — So berechtigt in vielen Einzelheiten dies temperamentum der Baur'schen Kritik ist, so unberechtigt ist der hochfahrende Ton, mit welchem sich der auf des Meisters Schultern stehende Schüler über ihn erhebt und als den eigentlichen Vertreter der „wahrhaft historischen Methode" selbst hinstellt; so absichtlich und darum verstimmend die Lossagung von dem verschrienen Mann, das Schönthun mit seinen Gegnern; der Versuch, auch den Wundererzählungen als „incommensurabeln Größen" Geschmack abzugewinnen, ja sogar für die Echtheit des Johanneischen Evangeliums, wenn auch nur in hingeworfenen Vermuthungen, Anhaltepunkte zu gewinnen.

Ganz anderer Art sind die Correcturen Hilgenfeld's. Er rühmt sich nicht mit Unrecht, „daß er redlich das Sei-

nige gethan, den Ueberschreitungen der neuern Kritik Maß und Ziel zu setzen". Das Matthäusevangelium setzt er höher hinauf als Baur und verlegt sogar seine ursprünglichen Bestandtheile, die er auf den Apostel selbst zurückführt, in die Jahre 50—60, die Ueberarbeitungen dagegen, welche Baur hinter die Hadrian'sche Zerstörung des Tempels gesetzt hatte, in die Jahre 70—80. Das Lucasevangelium ist nach seiner wie Köstlin's Annahme etwa in den Jahren 100—110 verfaßt, also noch immer ein gut Theil früher, als Baur vermuthet hatte. Die Hauptdifferenz zwischen ihm und Baur zeigt sich aber in der Stellung, welche er dem Marcusevangelium gibt. Er setzt es in die Mitte zwischen Matthäus und Lucas und sieht in ihm nicht ein Excerpt aus diesen beiden, sondern ein verbindendes Mittelglied, welches von dem streng judenchristlichen und antipaulinischen Urmatthäus zum freien paulinischen Lucas hinüberführe. Er erklärt das zweite Evangelium für eine einheitliche Zusammenarbeitung des ursprünglichen Matthäus im Geiste eines milden, versöhnlichen Judenchristenthums. Aber auch abgesehen von diesen Unterschieden in Bezug auf die einzelnen Ergebnisse der Kritik, das Alter der Evangelien und ihr Abhängigkeitsverhältniß zueinander, bezeichnet Hilgenfeld seine Gesammtansicht als die literargeschichtliche im Unterschiede von der tendenz-kritischen Baur's. Er richtet, im Anschluß an Köstlin, auf die verschiedenartigen Quellenschriften, welche unsern evangelischen Compositionen zu Grunde liegen, ein schärferes Auge. Ihm ist die Tendenz nicht mehr Ein und Alles. Außerdem vermag er auch bei der Beurtheilung der paulinischen Briefe und ihrer Echtheit den allzu gewaltsamen Operationen Baur's nicht zu folgen. Er will auch hier einen Mittelweg einschlagen zwischen ihm und der herkömmlichen Ansicht. Die Harmonie

zwischen den Uraposteln und Paulus leugnet er ebenso entschieden wie Baur, und geht von den vier Briefen, welche dieser allein als die echten anerkennen will, als den Hauptbriefen aus, erkennt aber außer ihnen auch noch den ersten Brief an die Thessalonicher wie den Brief an den Philippus und Philemon für paulinisch. Nur in Einer Frage der Kritik geht er noch weiter als Baur, das ist in der Beurtheilung des Evangeliums des Johannes. Er rückt dies Evangelium ganz nahe an die Valentinische Gnosis heran und läßt es mitten aus der Hitze der gnostischen Zeitbewegungen etwa um das Jahr 130 als den classischen Ausdruck der „katholischen Gnosis" hervorgehen.

Volkmar endlich stellt unter den selbständigen Schülern Baur's die äußerste Linke dar. Er, der bei seinem ersten Auftreten durch die eingreifenden Forschungen über das Evangelium Marcion's zur Ermäßigung der Baur'schen Kritik mitgewirkt, geht dann in seiner „Religion Jesu" (1857) und in seiner „Geschichtstreuen Theologie" (1858) weit über ihn hinaus. Er verschmilzt seine Tendenzkritik mit der Evangelienansicht Wilke's und Bruno Bauer's, geht von einem vermeintlichen Urevangelium des Marcus aus und macht so, in Gewaltthätigkeit an Br. Bauer erinnernd, die folgenden kanonischen Evangelien zu reinen, aus Willkür und Absichtlichkeit geborenen Parteischriften des anfangs unterdrückten, dann aber siegreichen Paulinismus. Das sogenannte Urevangelium ist demnach nicht eine Schrift des petrinischen Marcus aus der apostolischen Zeit, sondern eine gegen die judenchristliche Apokalypse gerichtete Tendenzschrift eines Pauliners, ein „episches Gedicht, welches dem bedrängten Paulinismus Luft macht". Die andern Evangelien entstehen in ähnlicher Weise aus wiederholten Erhebungen gegen ein immer von neuem emporkei-

mendes Judenchristenthum. So das Evangelium des Lucas (um 100 oder 105 n. Chr. entstanden), in welchem die unverhohlene Absicht durchleuchtet, den Apostel Paulus zur Herrschaft zu bringen, und das des Matthäus (aus der Zeit Trajan's), das „der ausgleichenden Mitte", in welchem Marcus und Lucas combinirt sind, um in so ermäßigter Weise die paulinischen Grundgedanken in das Bewußtsein der Kirche hinüberzuführen. Das vierte Evangelium endlich ist in der Zeit der gnostischen Gährung, da das Judenchristenthum noch einmal in potenzirter Gestalt, als Montanismus und episkopale Hierarchie die geistige Auffassung zu verdrängen suchte, entstanden, auf besondere Veranlassung der um 160 angeregten Passahstreitigkeiten, als das ideale Evangelium, das der wahren Gnosis. So löst sich fast der gesammte Inhalt der Evangelien, wenn auch noch von „goldenen Grundlagen der Gemeindeüberlieferung" geredet wird, in ideelle Geschichte, in didaktische Poesie auf, selbst die Reden Christi sind nicht viel mehr als Erzeugnisse des paulinischen Christenthums in seinen verschiedenen Kampfes- und Vermittelungsstadien.

Ueberblicken wir hier die innern Entwickelungen und Ausgänge der tübinger Schule, so zeigt sich gerade bei der Beurtheilung der synoptischen Evangelien noch große Unsicherheit und vielfacher Widerspruch. Offenbar sind die Arbeiten Baur's selbst gerade an diesem Punkte am meisten angefochten und anfechtbar. Viel größere Einstimmigkeit dagegen herrscht in Bezug auf die Apostelgeschichte, die Pastoralbriefe und das Evangelium des Johannes. Auch sind die hier gewonnenen Resultate am tüchtigsten unterbaut. Gegen das Meisterwerk Baur's, die Analyse des Johanneischen Evangeliums, hat sich aus der Mitte der Schule bis dahin niemand erhoben, denn Ritschl's Bedenken und Vermuthungen sind ohne Begründung

und Werth. Am wenigsten Zustimmung dagegen hat selbst innerhalb der Schule die Verwerfung der Mehrzahl der kleinen Paulinischen Briefe gefunden. Wie viel oder wenig übrigens die Wissenschaft von allen Ergebnissen dieser Kritik stehen lassen mag, die von hier ausgegangene Anregung ist eine außerordentliche gewesen. Es ist die Literatur der beiden ersten Jahrhunderte durch die kritischen Goldsucher von neuem aufgewühlt und nicht so leicht irgendein Goldkörnchen übersehen worden. Namentlich sind die Untersuchungen über die alten Petrinischen Evangelien, die Clementinen, den Justinus Martyr und seine Denkwürdigkeiten der Apostel, den Marcion, sämmtliche apostolische Väter, den Montanismus, die Gnosis, die Passahstreitigkeiten u. s. w. mit großer Gründlichkeit geführt und die meisten dieser Fragen in ein ganz neues Stadium getreten. Wir finden hier und fast nur hier (außerdem nur noch in der Geschichte der Reformationszeit, des Altprotestantismus überhaupt) einen wirklichen Fortschritt unserer Wissenschaft, ein gründliches und hoffnungsreiches Arbeiten. Diese sich in einem engen historischen Kreise bewegenden Arbeiten, welche mit mikroskopischer Genauigkeit auch die geringsten Data untersuchen und kritisch analysiren, erinnern an die gleichzeitige mikroskopische Richtung in den Naturwissenschaften und das ungeheure Aufgebot von Fleiß und Beobachtung, welches hier verwandt wird. Freilich ist dem gegenüber der Anblick des Verfalls der meisten theologischen Disciplinen, die noch vor 20 Jahren so rüstig in Angriff genommen wurden, ein sehr betrübender. Die tief gegrabenen Schachten sind meistens verlassen, angelaufen von dem Wasser der theologischen Bedürftigkeiten, oder gar absichtlich verschüttet! Die meisten Arbeiter sind der gefährlichen, unterirdischen Tiefe der Wissenschaft entflohen und an die Oberfläche

der Erde getreten, um hier die kirchliche Praxis zu fördern, den Kirchenbau zu beginnen!

Unter den Gegenschriften, welche durch die tübinger Kritik hervorgerufen wurden, sind nur die werthvollern zu besprechen. Denn gerade diese Literatur ist überreich an sehr prätentiösen, aber auch sehr unreifen und unerquicklichen Versuchen einer theologischen Jugend, welche, im Kampfe mit dem tübinger Ketzerhaupte, die ersten Sporen der Gläubigkeit, ein theologisches Stipendium, den Licentiatengrad, oder einen theologischen Facultätspreis zu verdienen suchte. In diese Reihe gehören die Schriften von Baumgarten über die Pastoralbriefe, von Böttcher: „Die Baur'sche Kritik in ihrer Consequenz" [1841] (der theologischen Facultät der Georgia Augusta dedicirt), von Dietlein: „Das Urchristenthum", von Harting, Niemeyer, Rink: „Ueber den Epheserbrief" (veranlaßt durch eine Preisaufgabe der haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums) u. s. w.

Ungleich bedeutender sind die Entgegnungen von Heinrich Thiersch, sein „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des Neuen Testaments, eine Streitschrift gegen die Kritik unserer Tage" (1845) und seine „Kirche im apostolischen Zeitalter" (1852). Ferner Dorner's durchgehende Polemik gegen die Baur'sche Geschichtsauffassung in seiner „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (1845 fg.), Lechler's „Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters" (1851), Lange's und Schaf's „Apostolisches Zeitalter" (1853 und 1854), Baumgarten's und Lekebusch's Schriften über die Apostelgeschichte; Luthardt: „Das Johanneische Evangelium" (1853); Wieseler's „Chronologische Synopse der vier Evangelien"

(1843) und „Chronologie der apostolischen Zeit“ (1848); Weitzel: „Ueber die Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte“ (1848), Ebrard's Schrift „Ueber das Evangelium des Johannes“ (1845), Bleek's „Beiträge zur Evangelienkritik“ (1846), Hase's „Sendschreiben an Baur über die tübinger Schule“ (1855), Bunsen's Bemerkungen gegen die neutübinger Kritik in seinem „Ignatius von Antiochien“ (1847) und in seinem „Hippolyt“ (1852 fg.) und Ewald's zahlreiche Schriften seit dem Jahre 1849 bis auf die neueste Zeit.

H. Thiersch gehört zu den Wenigen, welche den Versuch gemacht, der Baur'schen Betrachtung nicht einzelne Data, sondern eine andere Gesammtanschauung über die Entwickelung des ersten Christenthums entgegenzustellen. Freilich eine sehr willkürliche, welche ihn allmählich ganz in die Irving'schen Phantasien von einer absoluten, apostolischen Kirche hineingeführt hat. Nach seiner Annahme ist die erste Periode des Christenthums die constitutive, sie geht bis zum Tode des Apostel Johannes, bis an das Ende des 1. Jahrhunderts, und in sie gehören sämmtliche Schriften des Kanon. In ihr gibt es wol Unterschiede der Paulinischen und judenchristlichen Auffassung, aber sie verfestigen sich nicht, sie bilden sich nicht zu Einseitigkeiten aus; sie werden durch das reiche, schöpferische Geistesleben dieser Zeit in Eins gebildet und versöhnt. Dann folgt mit dem 2. Jahrhundert die conservative Periode. In ihr ist allerdings die Geisteskraft der apostolischen Kirche erloschen und in dieser Hinsicht ein ungeheurer Abfall zu spüren. Aber gerade im Gefühl der eigenen Schwäche und Unproductivität bildet sich die höchste Treue und Anhänglichkeit für das Ueberkommene. Wer sieht nicht, daß mit diesen beiden Perioden, der constitutiven und der conservativen, in der That alles das gewonnen ist, was man nur

wünschen mag vom Standpunkte der sogenannten gläubigen Kritik. Denn die constitutive Periode bedeutet ja nichts anderes als die absolute Vollkommenheit, die göttliche Inspiration der kanonischen Schriften, und die conservative Periode nichts anderes als die absolute Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition, der Zeugnisse aus dem 2. Jahrhundert. Aber wie hat man dies Resultat gewonnen? Man hat es gar nicht gewonnen, sondern rein vorausgesetzt. Es ist eine Fiction der Phantasie oder, wie Thiersch sich ausdrückt, eine Anschauung, die „durch psychologische Einsicht" gewonnen. Und wie sehr dieser psychologischen Einsicht die geschichtliche Wirklichkeit widerspricht, wie wenig die apostolische Kirche die absolut irrthumslose, wie wenig das 2. Jahrhundert das der historischen Treue war, darüber ist kein Wort zu verlieren.

In dem genannten Dorner'schen Werk findet sich eine sehr ausdrückliche und fortgesetzte Opposition gegen die Baur'sche Auffassung des Urchristenthums. Aber es ist ein großer Mangel, wenn die schwierigste und folgenreichste Frage, die über die Christologie des Neuen Testaments, so gut wie ganz übergangen ist, unter dem Vorgeben, sie solle im letzten Bande ausführlicher nachgeholt werden. Namentlich ist damit der eigenthümlichen Schwierigkeit, welche das Evangelium Johannes in einer genetischen Geschichte der Christologie bildet, aus dem Wege gegangen. Die Frage ist nämlich die: Warum stoßen wir fast bis auf Irenäus nirgends auf die charakteristischen Töne der Johanneischen Christologie, auf die Formeln des Johanneischen Prologs? Wie kommt es, daß sich die sogenannten apostolischen Väter, Hermas, Clemens Romanus, Barnabas, in einem viel dürftigern, dem Judenthume viel näher stehenden Vorstellungskreise bewegen? Daß selbst ein Polykarp in dem Briefe an die Philipper, daß der Verfasser

der Ignatianischen Briefe, ja noch die ersten Apologeten, eine viel unentwickeltere λόγος-Lehre haben, als diejenige ist, welche im vierten Evangelium ausgeprägt wurde? Wie ist dies zu erklären bei der Annahme des apostolischen Ursprungs des vierten Evangelisten und seiner langen und unbestrittenen Herrschaft in der Kirche? Doch gewiß nicht dadurch, daß man von dem großen Abstande zwischen den Aposteln und der nachapostolischen Zeit spricht! Denn mochte dieser Abstand noch so groß sein, er konnte doch nur in der Kraft, Frische und Originalität der Auffassung, nicht aber in dem Inhalte selbst bestehen! Je schwächer und unproductiver die spätere Zeit war, desto ängstlicher mußten die apostolischen Formen bewahrt werden, desto unbegreiflicher ist es, wie die Kirche von der Johanneischen Logoslehre auf den judenchristlichen Messias zurücksank.

Von viel größerer Bedeutung sind die Arbeiten der Männer, welche ohne ein bestimmtes apologetisches Interesse, in den Bahnen Schleiermacher's und De Wette's weiter schreitend, sich gegen die Willkürlichkeiten der Tendenzkritik erhoben. Wenn die Tübinger die Räthsel der Evangelienbildung vorzugsweise durch dogmatische Analyse zu lösen strebten und von der Sprachvergleichung, wie von all den vielen und kleinen auf das Gebiet des Formellen fallenden Untersuchungen und Beobachtungen Umgang nahmen; wenn es überall die Tendenz in erster Reihe war, welcher sie nachspürten und die sie auch in das harmloseste Detail hineintrugen: so traten dieser Einseitigkeit eine Reihe von gelehrten, philologisch gebildeten Männern entgegen, welche an Eichhorn, Griesbach, De Wette anknüpfend, die Einzelkritik wieder aufnahmen und namentlich die synoptischen Evangelien in ihrer allmählichen Entstehung, durch Ansammlung der Urelemente

mündlicher und schriftlicher Tradition der sorgfältigsten Beobachtung unterwarfen.

Nicht der besonnenste und nüchternste, wol aber der lauteste und zuversichtlichste unter ihnen ist: Ewald. Er hat seit dem Jahre 1849 ohne Aufhören bis auf die neueste Zeit in einer Reihe von Schriften und Abhandlungen, in seinen „Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft", seiner Uebersetzung und Erklärung der drei ersten Evangelien, seiner „Geschichte Christi und seiner Zeit", seiner „Geschichte des apostolischen und des nachapostolischen Zeitalters" (Bd. 6 und 7 der „Geschichte des Volks Israel"), seiner Uebersetzung und Erklärung der Paulinischen Briefe, seinen Schriften über die Evangelien, die Briefe und die Apokalypse des Johannes und vielen andern, einen förmlichen Vernichtungskrieg gegen die tübinger Schule eröffnet, mit der unverkennbaren Absicht, dem berühmten Urheber der Tendenzkritik die Palme zu entwinden. Die widerwärtigen, persönlichen Gehässigkeiten, von denen diese Polemik erfüllt ist, die Schimpfreden gegen die „viehische Wildheit", die „niedrige Gesinnung", die „trübsinnigen" Tübinger; die bis zur Unzurechnungsfähigkeit sich steigernde Leidenschaft des sich selbst vergötternden Mannes, dabei die wunderlich geschriebene Darstellung und die eigenthümliche Mischung von Phantasterei und kritischem Spürsinn haben den Werken Ewald's längere Zeit die Berücksichtigung entzogen, auf welche sie in Wahrheit bei allen sichtbaren Mängeln Anspruch machen durften. Freilich ein „neuer Weg", wie er selbst behauptet, war es nicht, den er einschlug. Er beschreibt vielmehr die Anfänge der Evangelienliteratur ähnlich wie Schleiermacher schon gethan. Er geht von der Tradition und ihren Trägern, den Reiseevangelisten, aus, weist auf das entstehende Bedürfniß hin, theure Erinnerungen zu fixiren und

dann wieder die einzelnen Erzählungen zu Hauptgruppen zu verbinden. So fand er den Uebergang von den Schleiermacher'schen Diegesen zu größern Compositionen, zu den Urelementen unserer kanonischen Evangelien. Der Erstlingsversuch dieser Art war ursprünglich hebräisch, vom Evangelisten Philippus, geschrieben, eine Darstellung der merkwürdigsten Ereignisse aus dem Leben Christi und seiner bedeutsamsten Reden; der „höchsten Spitzen", um welche sich der übrige Erzählungsstoff gleichsam anschwemmte, aber immer noch eine verhältnißmäßig kurze Schrift, ohne längere Reden, ohne Vorgeschichte. Diese Schrift ist in unsern kanonischen Marcus fast ganz aufgenommen und als das Urevangelium anzusehen. Fast gleichzeitig bildete sich eine Sammlung von Sprüchen Jesu, die aber von vorneherein gruppirt und planvoll aneinander gereiht wurden, wie dies jetzt noch aus der Bergrede, den Gleichnissen Christi u. s. w. hervorgeht. Verfasser war der Apostel Matthäus, der sie hebräisch schrieb, und es ist nur eine der verschiedenen Uebersetzungen, welche unsere Synoptiker, am vollständigsten unser kanonischer Matthäus, gebrauchten. Auf Grund dieser beiden Elementarschriften entstand dann unser Marcus. Hier will Ewald noch die „frische Lebendigkeit und malerische Ausführlichkeit", den „Schmelz der frischen Blume", das „volle reine Leben der Stoffe" wiederfinden. Der Verfasser schöpfte zugleich aus mündlichen Berichten des Petrus und stellte dies Evangelium in Rom zusammen. Freilich änderte er schon manches an dem ursprünglichen Marcusevangelium, theils durch Hinzufügung, theils durch Kürzung. Diese Schrift war insofern ungenügend, als sie nur äußerliche Data zusammenreihte. So mußten denn noch die „Höhen der Geschichte", die „innere Herrlichkeit Christi", besonders zur Darstellung gebracht wer-

den. Eine vierte Quelle gab diese „Höhenbilder", worin z. B. die Geschichte der Versuchung und des Todes Christi ausführlich erzählt werden. Auf der fünften Stufe erscheint dann unser kanonischer Matthäus, der alle genannten vier Quellen, besonders die zweite, nebst einer Vorgeschichte, zusammen arbeitete. Sodann folgen noch drei Quellen, ein sechstes, siebentes und achtes „nachweisbares" Buch, in denen Spuren von wirklich poetischer Geschichtschreibung zum Vorschein kommen, und die dazu dienen, uns die dem Lucas eigenthümlichen Stücke zu erklären. Sie unterscheiden sich sehr bestimmt durch stilistische Eigenthümlichkeiten, das sechste durch „Lieblichkeit und Zartheit der Rede", das siebente durch „abgerissene schwerfällige Diction", während im achten Reste des Aramäischen hindurchblicken. Endlich erscheint als Abschluß all dieses Schriftthums unser kanonischer Lucas, ein großes zusammenfassendes Sammelwerk. Schon Baur hat über diese Evangelienkritik das Urtheil ausgesprochen, daß dabei, ganz abgesehen von einer Menge einzelner Schwierigkeiten, Geist und Charakter der verschiedenen Evangelien ganz außer Rechnung bleibe. Daß diese Erklärungsart sehr an die Eichhorn's erinnere, indem sie meine alles gethan zu haben, wenn sie von jedem Abschnitt unserer Evangelien nachgewiesen, ob er aus dem ältesten Evangelium, oder der Spruchsammlung, oder dem dritten, vierten und fünften Stück u. s. w. hergenommen sei. Dabei komme man über ein ganz mechanisches und atomistisches Zerschneiden und Wiederzusammensetzen der Evangelien nicht hinaus, ein Verfahren, dem die neuere Kritik dadurch ein Ende gemacht, daß sie nicht sowol auf die Materialien als auf den Geist und Charakter der evangelischen Geschichte ihr Augenmerk gerichtet habe. Man kann noch hinzufügen, daß außer dieser mechanischen Behandlung, die al-

lerdings an die Eichhorn'sche Hypothese erinnert, eine stark phantastische Neigung bei Ewald hindurchbricht, daß er viel mehr sieht und weiß, als überhaupt mit menschlichen Augen zu erkennen ist, daß sich ihm ganz bodenlose Hypothesen unter den Händen zu Thatsachen gestalten und er auf die absonderlichsten Geschmacksurtheile hin neue Schriftstücke erfindet; wie denn überhaupt die stilistischen Instanzen in willkürlichster Art zur Anwendung gebracht werden. Wenn er in unserm kanonischen Marcus den „Schmelz der frischen Blume" und das „volle reine Leben der Stoffe" erkennen will, werden ihm darin schwerlich viele beistimmen, nicht einmal diejenigen, welche sonst wol geneigt sind, das zweite Evangelium zum Urevangelium zu erheben. Aber, abgesehen von solchen Verirrungen einer zu viel wissen wollenden und darum phantasirenden Kritik, sehen wir hier, wenn auch in einseitigster Form, eine Ergänzung der Baur'schen Kritik, und es spitzt sich der Gegensatz zwischen diesen beiden Männern letzlich zu dem der Materialien- und der Tendenzkritik zu.

Den eingehendsten Vermittelungsversuch zwischen Ewald und Baur machte Köstlin in seiner Schrift über „Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien" (1853). Wie Ewald nahm auch er eine große Anzahl von Quellen und Mittelgliedern an, unter denen besonders der papianische Urmarcus hervorragte. Aus einer Verschmelzung desselben mit der mündlichen Tradition und der ältesten Redesammlung resultirte dann unser Matthäus. Während die Redesammlung noch dem Standpunkt des Urchristenthums angehört, stellt Urmarcus einen halben (petrinischen) Universalismus dar, Matthäus aber ist correct katholisch. Von jenem Urmarcus ist aber noch sehr bestimmt zu unterscheiden unser kanonischer Marcus, der ganz wie bei Baur nur als Epitomator des

Matthäus und Lucas erscheint. So vereinigt also Köstlin alle drei möglichen Stellungen des Marcus, er nimmt einen Urmarcus an, wie Ewald und Weiße, ein petrinisches Evangelium in der Mitte zwischen Matthäus und Lucas, wie Hilgenfeld, und einen Epitomator-Marcus, wie Griesbach und Baur. Als eine reinigende und in gewissem Sinne abschließende Revision der Weiße-Ewald'schen Ansichten erscheint das neueste Werk von Holtzmann: „Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter" (1863). Die Besonnenheit und Unbestochenheit des Urtheils, die umsichtigste Würdigung aller einschlagenden kritisch-wichtigen Momente, die mühsamste Detailuntersuchung zeichnen dies Werk sehr vortheilhaft, nicht allein vor den Schriften Ewald's, auch vor denen aller Vorgänger auf diesem Wege aus. Das Verdienst besteht nicht sowol in der Einführung neuer Ergebnisse, als in der allseitigen und erschöpfenden Begründung der schon seit Schleiermacher angeregten Hypothesen. — Holtzmann schließt sich der Reihe jener Forscher an, welche als auf die Urbestandtheile unserer synoptischen Evangelien, auf die beiden: einen Urmarcus und einen Urmatthäus zurückgehen. Der Urmarcus liegt allen drei Evangelien zu Grunde, ist am gründlichsten benutzt von unserm Marcus, am wenigsten von Lucas. Der Urmatthäus, oder die Redesammlung (die *λόγια* des Papias), auf deren Bedeutung schon Schleiermacher aufmerksam gemacht, war ursprünglich aramäisch verfaßt und wurde in der gleichen, griechischen Form von Matthäus und Lucas, von diesem jedoch noch mehr als von jenem, benutzt. Zu diesen beiden Hauptschriften kam dann noch eine Anzahl kleinerer schriftlicher Aufzeichnungen, wie namentlich die Genealogien, auch vielleicht Theile der bekannten großen Einschaltung des Lucas. Außerdem die mündliche Ueberlieferung

und eine Reihe von anekdotenhaften Einfügungen, welche Matthäus und Lucas in den Zusammenhang der ersten Hauptquelle hineinschoben. So erklärt sich also Marcus vollständig unter Zugrundlegung dieser ersten Quelle, Matthäus durch Einschaltung einzelner Notizen und Redestücke aus der mündlichen Tradition und namentlich aus der großen Redesammlung. Lucas endlich setzt eine größere Zahl schriftlicher Quellen voraus, wenngleich er den kanonischen Matthäus so wenig benutzte, wie dieser ihn. Er schaltete, wie dies namentlich in jenem längern den Gang der Leidensgeschichte unterbrechenden Reiseberichte hervortritt, sämmtliche kleinere und größere Reliquien, deren er sich als Sammler südpalästinensischer Traditionen bemächtigen konnte, ein.

Von entscheidender Bedeutung für die Fortentwickelung der neutestamentlichen Kritik und recht eigentlich die brennende Frage der Zeit wurde die Marcushypothese. Schon von Weiße und Wilke war sie angeregt, fand aber in den ersten 10 Jahren nur sehr vereinzelte Vertreter, sodaß Ritschl noch im Jahre 1851 erklären konnte, sie habe bis dahin keine officielle Existenz auf dem Gebiet der theologischen Literatur. Der Grund davon war theils die wenig genießbare Form, in welcher die Urheber selbst sie vorgetragen, theils und vornehmlich die wüsten Uebertreibungen, durch welche Bruno Bauer sie discreditirt hatte. Allmählich aber lenkten mehr oder minder in diese Strömung ein Männer der verschiedensten theologischen Richtungen: Ritschl und Thiersch, Meyer (in der dritten Auflage seines „Commentars zum Matthäus") und Hitzig, Reuß, Tobler, Volkmar, Plitt, Weiß, Bunsen u. a. Freilich unter sehr verschiedenen Fassungen. Nur wenige, wie Ritschl und Meyer, erklärten geradezu unsern kanonischen Marcus für eine Quelle der beiden andern Synoptiker. Die

meisten gingen auf einen Urmarcus zurück, welcher in unserm jetzigen zweiten Evangelium an manchen Stellen verändert, interpolirt oder gekürzt sei, und verstanden unter der sogenannten Priorität des Marcus nichts weiter, als daß er im Verhältniß zu den beiden andern Evangelien den ursprünglichen Typus der Erzählung am genauesten erkennen lasse. In der tübinger Schule selbst wurde das Marcusevangelium der Hauptpunkt der innern Spaltung; der Meister selbst hielt an der Priorität des Matthäus, als des ältesten judenchristlichen Typus, unveränderlich fest, im richtigen Instinct, daß eine Anerkennung irgendwelcher Selbständigkeit des farblosen und neutralen Marcus der Tendenzkritik tödlich werden könne; Hilgenfeld gab dem Marcus und sich selbst eine Zwischenstellung zwischen den Parteien, während Ritschl und Volkmar ihn mit Entschiedenheit an die Spitze der Evangelienbildung stellten.

Von beachtenswerther wissenschaftlicher Bedeutung, namentlich für die Lösung der Johanneischen Frage, sind die Einwendungen gegen die tübinger Kritik, welche von Bleek (in seinen „Beiträgen zur Evangelienkritik", wie in der nach seinem Tode [1859] herausgegebenen „Einleitung in das Neue Testament"), von Reuß (in seiner „Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments"; 2. Aufl., 1853) und von Hase (in seinem „Sendschreiben an Baur") erhoben sind. Bleek, welchen Nitzsch mit Recht „den Zuverlässigen" genannt, ist derjenige unter den Schülern Schleiermacher's, welcher den kritischen Geist des Meisters am meisten und unerschrockensten bewahrt hat, dessen Nüchternheit, Unbefangenheit und Gerechtigkeitssinn in unserer parteibildenden Zeit von unschätzbarem Werthe sind. Ihm ist in dieser unbestechlichen Gewissenhaftigkeit, in dieser nebelfreien Verständigkeit und phi-

lologischen Akribie vielleicht nur noch Einer zu vergleichen, der auf dem Gebiet alttestamentlicher Exegese und Kritik allem dogmatischen und phantastischen Unwesen energisch entgegengetreten — das ist Hupfeld. Bleek machte für die Echtheit des vierten Evangeliums eine Menge von beherzigungswerthen Instanzen geltend, stellte eindringende Untersuchungen über die Passahfeier und den Todestag Christi an und fand sowol hier als in den Geschichtsangaben über die Festreisen Christi die größere Genauigkeit auf Seiten des vierten Evangelisten. Auch die äußern Zeugnisse unterwarf er einer neuen Prüfung und legte besonderes Gewicht auf das Diatessaron Tatian's, wie auf das frühe Erscheinen des Evangeliums in der Schule Valentin's, er machte nachdrücklich aufmerksam auf die Unerklärbarkeit des Factums, daß das vierte Evangelium, wenn nicht vom Apostel Johannes, sondern erst in der Mitte des 2. Jahrhunderts verfaßt, sogleich nach seinem Erscheinen und so widerspruchslos von den verschiedensten Parteien, nicht allein von den Valentinianern, sondern auch von den Judenchristen, nicht allein von den Anhängern der römischen Festpraxis, sondern auch von denen der kleinasiatischen Osterfeier aufgenommen und anerkannt sei. „Welch ein Wunderwerk", ruft er aus, „müßte diese Schrift sein, in ihrer Beschaffenheit wie in ihrem Erfolge, wenn sie — nicht allein ohne apostolische Autorität, sondern des spätesten und verdächtigsten Ursprungs — mitten in dem Getreibe der Parteien bei allen Parteien gleiche Anerkennung fand."

Auch Reuß, dessen feinsinnige und wissenschaftlich freie Behandlung der kritischen Fragen sich weit erhebt über die gewöhnliche Theologenart, trat in vielen Punkten der Baur'schen Kritik mit maßvoller Ueberlegung entgegen, namentlich in der Verwerfung der kleinern Paulinischen Briefe, auch,

wenngleich nicht mit voller Sicherheit, in der Johanneischen Frage. Denn hier mußte er einräumen, daß das vierte Evangelium mehr ein dogmatisches als ein historisches sei, daß namentlich die Reden mehr frei nach der Idee producirt, als treu bewahrt seien, und er blieb schließlich bei der bloßen Möglichkeit des Johanneischen Ursprungs stehen, mit dem Bekenntniß, daß derselbe sich nicht zu einem stringenten Beweise, zu einer unumstößlichen Ueberzeugung, erheben lasse. Aber er wies zugleich die Auffassung zurück, nach welcher das Johanneische Evangelium sich vorzugsweise in der Metaphysik und in grellen metaphysischen Gegensätzen bewege; er betonte den mystischen, überall auf die innern Erlebnisse der menschlichen Seele tendirenden Charakter der Schrift, wollte auch die gnostischen Anklänge wie die Logoslehre durchaus nicht als zwingende Argumente für die Verweisung in das 2. Jahrhundert erkennen.

Aehnlich Hase, der in seiner Streitschrift gegen die neue tübinger Schule sogar über De Wette zurück und zu der Annahme fortging, daß recht wohl der Apokalyptiker und der Verfasser des vierten Evangeliums eine und dieselbe Persönlichkeit sein könnten, da in dem Evangelium sich nichts anderes als eine Verklärung der Apokalypse darstelle. Er bekämpfte aber auch als Kirchenhistoriker im Ganzen und Großen die Anschauung der Tübinger von der Entwickelung des Christenthums während der ersten Jahrhunderte, trat der Behauptung entgegen, daß der Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus sich bis tief in das 2. Jahrhundert hineinziehe und deshalb alle Schriften dieser Zeit den Charakter von Tendenzschriften tragen, indem er daran festhielt, daß die Acten des Kampfes wesentlich mit dem Tode des Apostel Paulus geschlossen seien.

Wir stehen hier am Schlusse der Geschichte der neuesten Kritik des Kanon. Ihre Acten sind nicht geschlossen, Gegenwart und Zukunft haben vielleicht die Aufgabe, den Kampf fortzuführen, dessen Ausgang nur noch in seinen allgemeinsten Umrissen erkennbar ist. Aber unverkennbar ist der Fortschritt, daß, dank den mächtigen Impulsen, welche von Baur ausgegangen, die dogmatische Behandlung des Kanon allmählich einer wahrhaft historischen weicht und daß die Unsicherheit und Resultatlosigkeit der Einzelkritik, wie sie der De Wette'schen Schule eigen, sich mehr und mehr zu einer Gesammtanschauung des Urchristenthums in seinen innern Kämpfen und Entwickelungsstadien verdichtet.

Drittes Buch.

Der philosophisch-dogmatische Proceß.

Erstes Kapitel.

Die Auflösungstheologie. Die Strauß'sche Kritik. Der Feuerbach'sche Humanismus. Der Radicalismus.

Dem historisch-kritischen Proceß, den wir bis auf die Gegenwart verfolgt, zur Seite geht die philosophisch-dogmatische Bewegung. Auch sie beginnt mit Strauß und seinem Zerstörungswerk. Auch hier war er es, der die Auflösung der modernen Dogmatik vollzog, der namentlich der Hegel'schen Scholastik ein Ende machte, indem er jener Formel entgegentrat, daß in der Philosophie der ganze Inhalt des Glaubens derselbe bleibe und nur die Form sich ändere. Er ist das unerbittliche Gewissen der Zeit gewesen, welcher die scholastischen Ansätze alle, die verwirrenden Selbsttäuschungen, die Vermischung von modernen Gedanken und alten Dogmen aufgedeckt und auf ihren wahren Werth zurückgeführt hat. Er wollte nichts anderes, als daß die Zeit sich nicht einredete, speculative Reichthümer zu besitzen, welche längst im Schiffbruch der Jahrhunderte untergegangen. Er wollte, wie ein gewissenhafter Kaufmann, die Bilanz ziehen über die Activa und Passiva des Glaubens; und er hielt eine solche Revision des dogmatischen Besitzstandes umsomehr an der Zeit, als die

Mehrzahl der Theologen in ihrem romantisch-speculativen Rausche gar nicht daran gedacht. Sie schlugen den Abzug, welchen die Kritik und Polemik der beiden letzten Jahrhunderte an dem alten Glaubensbestande gemacht, viel zu gering an, und sie taxirten die zweideutigen Hülfsquellen, welche in der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie wie in der Schelling-Hegel'schen Speculation gefunden, viel zu hoch. Sie meinten die Processe, welche über jene Ausfälle noch schwebten, schon gewonnen zu haben, dagegen der reichsten Ausbeute aus den neu eröffneten Schachten gewiß zu sein. Wie aber, wenn jene Processe sämmtlich an Einem Tage verloren gingen, wenn außerdem die neuen Gruben die Hoffnungen völlig täuschten, welche sie erregt?! Allen diesen Täuschungen und Selbstbelügungen will Strauß ein Ende machen. In diesem Sinne schreibt er seine Dogmatik (1840 und 1841). Und auch dieses Werk behandelt er mit der größten Ruhe, mit der kältesten Objectivität. Er verfolgt jedes Dogma bis auf seinen Anfangspunkt, stellt es in seiner geschichtlichen Genesis dar und weiß auch den Wahrheitskeim, welchen er auf diesem Wege findet, in das gebührende Licht zu setzen. Aber wenn er mit einem Dogma auf der Höhe seiner kirchlichen Ausbildung angelangt, weiß er mit scharfem Auge die Zeichen seines innern Verfalls, die an seinem Kerne nagenden Widersprüche zu erspähen und den Auflösungsproceß durch alle Stadien seiner abwärtseilenden Entwickelung hindurchzuführen. Die ganze Dogmatik erscheint als ein innerer Bildungs- und Zerstörungsproceß, als ein resultatloses Entstehen und Vergehen, wobei namentlich alle Erscheinungen der sich rückbildenden Metamorphose, die versteckten Widersprüche, die allmähliche Zernagung aller festen Fäden des Dogma durch den Zweifel mit erschreckender Wahrheit vorgeführt werden. Die Gewalt dieses

Buchs besteht wieder in der Kälte der historischen Beweisführung. Wie Strauß selbst sagt: „Die subjective Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objectiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen."

Es zeigt sich auch hier wieder, wie die Aufdeckung der Verwirrung, die Zerstörung der Illusionen das vorzüglichste Talent Strauß' ist, wie dagegen seine Kritik eine nur auflösende, das Resultat ein nur negatives bleibt. Seine Dogmatik ist gar keine Dogmatik, sondern nur eine Kritik der einzelnen Dogmen, ein Repertorium der dogmatischen Vorstellungen! Bei aller Reinlichkeit der äußern Anordnung des Stoffs und seiner Begrenzung, bei aller Sicherheit der Verstandesrechnung ist doch ein ungeheurer Mangel erkennbar und das Gefühl der Trostlosigkeit, der Leere, des nihilistischen Hintergrundes unabweislich. Wie hoffnungslos-blasirt diese Kritik ist, wie angefressen von dem ausdörrenden Geiste der Hegel'schen Philosophie, wie ohne alle Frische und Tapferkeit einer eigenen und positiven, persönlichen Ueberzeugung, ohne die Kraft lebendiger, durch alle Zerstörungen hindurchschauender Intuition, — das zeigt sich recht deutlich, wenn man Strauß mit seinem großen, aber unerreichten Vorbilde, Lessing, vergleicht. In ihm finden wir das alles, was wir an jenem so sehr vermissen! Den tapfern, selbstgewissen, wahrheitsfrohen Geist! Den vollen und festen Kern einer das ganze Leben tragenden Ueberzeugung, eines unzerstörbaren, innerlichen Christenthums, das bei dem Verluste aller äußerlich-historischen und dogmatischen Umhüllungen die vollste Befriedigung und den sichersten Halt dauernd gewährt!

Der Grundgedanke der Strauß'schen Dogmatik ist der, daß der Unterschied von Vorstellung und Begriff, von altem Dogma und moderner Weltanschauung ein unversöhnlicher ist, ja, ein solcher, der sich letztlich zuspitzt in den von Religion und Philosophie, von Glauben und Wissen. Denn die Religion setzt auch er, wie Hegel gethan, in die Vorstellung, und so ist die Kritik, welche gegen die Vorstellung gerichtet ist, die Kritik der Religion selbst. So kommt er denn zu dem trostlosen Resultat und der offenen Erklärung, daß eine Kluft befestigt sei zwischen den Glaubenden und den Wissenden, ein fundamentaler Gegensatz in der ganzen Auffassung. Es bleibt demnach nichts übrig, als daß beide Theile sich gegenseitig toleriren, daß die Glaubenden die Wissenden und ebenso die Wissenden die Glaubenden ruhig ihre Straße ziehen lassen. Es ist dies ein an die alte Gnosis erinnernder Dualismus, ein ebenso unausführbarer, als trostloser Rath! Ein solcher, den Strauß selbst am wenigsten befolgt, der die Glaubenden keineswegs ruhig ihre Straße ziehen läßt, sie vielmehr angreift, wo er nur immer kann, der nicht seine philosophische Weltanschauung ruhig und geräuschlos entwickelt, sondern gerade die Polemik gegen die Vorstellungen des Glaubens zum Hauptinhalte seines Werkes macht. Strauß ist aber gerade in dieser Behauptung ein echter Hegelianer, so weit er sich auch sonst in seinen dogmatischen Resultaten von denen der meisten Schüler Hegel's entfernt hat. Denn er ist darin mit ihnen wie mit dem Meister einverstanden, daß die Religion wesentlich, als solche, Vorstellung sei. Dies ist ein großer, folgenreicher Irrthum. So wird der Conflict zwischen Philosophie und Religion zu einem unversöhnlichen. So ist es ganz natürlich, daß sich jene als die reine und ideale Wahrheit über diese, die schmuzige und veräußerlichte, erhebt, daß

der gnostische Unterschied zwischen dem πνευματικὸς und ψυχικὸς in neuen Formen wieder auftritt. Der Grundirrthum ist der, daß die Religion mit der religiösen Vorstellung identificirt wird. Die religiöse Vorstellung ist aber nichts als die unvollkommenste, die der großen Masse angehörende Form des Wissens von der Religion. Diese unreine, äußerliche, dualistische Form des Wissens soll aufgehoben werden in die höhere, in die wahrhaft wissenschaftliche, die philosophische. Die religiöse Vorstellung soll also durch die negative Kritik hindurchgehen und aufgehen in die Philosophie; nicht so die Religion. Sie ist die substantielle Grundlage alles Wissens von ihr. Sie ist unmittelbares Leben, welches allen Vermittelungen des Wissens wie des Thuns vorangeht und die lebensvolle Quelle für sie bleibt. Sie ist innerliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen und kann daher auch nie mit der Philosophie in Conflict kommen, sondern immer nur durch sie ihren reinern Ausdruck, ihr volleres Bewußtsein erhalten. Der Conflict kann nur zwischen der religiösen Vorstellung und dem Begriff vorkommen, und hier mag die Negation so scharf wie möglich, die reinigende Arbeit der Kritik so rückhaltslos wie möglich vollzogen werden. Aber zwischen dem innersten Leben der Religion und der Philosophie kann sich auf die Dauer kein Streit erheben. Denn die Philosophie will ja nichts anderes als die tiefsten Schätze des Innern heben, das in das Tageslicht der Erkenntniß stellen, was in den dunkeln Tiefen des Gemüths lebt. Der Strauß'sche Conflict zwischen Religion und Philosophie hat zu dem rein negativen Resultat seiner Dogmatik geführt. Und doch hat Strauß selbst nicht mit voller und bewußter Consequenz diesen Gedanken ausgeführt, sonst hätte er dazu kommen müssen, die Religion als solche für das Gebiet der Transscendenz, des

Dualismus zu erklären und auf ihre Exstirpation zu bringen. Er hätte dies auch vom Christenthume behaupten und fordern müssen, wie Feuerbach es gethan. Aber diesen letzten Schritt hat er nicht gewagt. Er sagt vom Christenthume, daß es allerdings vom Monismus der neuen Speculation weit entfernt sei, aber er will es darum nicht Dualismus nennen. Denn die immanente Einigung des Göttlichen und Menschlichen sei doch immer sein Mittelpunkt, dem es seine weltgeschichtliche Macht verdanke, wenn auch dieser Punkt in der weitern Entwickelung als ein verschwindender erscheine. Dieser verschwindende Punkt, an den er appellirt, ist in der That die innerliche Religiosität. Das Christenthum, soweit es religiöses Selbstbewußtsein, innerstes religiöses Leben ist, ist Monismus. Aber — wie kommt Strauß dazu, diesen Punkt zu urgiren? Er, der sonst nirgends von der Innerlichkeit des religiösen Lebens spricht und am wenigsten in ihr das primitive Wesen der Religion erkennt! Er, dem die Religion sonst überall mit religiöser Vorstellung identisch ist! Denn, gilt es nicht auch vom Christenthume: soweit es Vorstellung ist, ist es dualistisch; ist also die Vorstellung sein Wesen, so ist es wesentlich dualistisch? Wollen wir überhaupt von einem positiven Grundgedanken der Strauß'schen Dogmatik reden, der als letzter Wahrheitsrest hindurchscheint, so ist es der Pantheismus, die spinozistische Gottversenkung. Aber neben derselben her laufen ganz naiver= und unvermittelterweise die Sympathien für die sittliche Autonomie, die Versicherungen, daß letztlich alles auf die sittliche Gesinnung und praktische Rechtschaffenheit ankomme, daß dagegen der Glaube mit seinen Prätensionen und Unduldsamkeiten dieser Instanz gegenüber abzuweisen sei. Es ist dies ein interessantes und noch viel zu sehr übersehenes Phänomen. Es ist dies ein eigen-

thümlicher Widerspruch, in dem nicht allein Strauß stehen geblieben, in dem vielmehr die große Mehrzahl der philosophisch und theologisch Radicalen sich gedankenlos umhertreibt. Bei Strauß streiten sich diese Gegensätze: spinozistischer Pantheismus und verständige Moral um die Herrschaft. Oder vielmehr, sie streiten sich gar nicht, sie wechseln nur miteinander ab. Bald ist es Spinoza und seine Autorität, durch welchen der Kirchenglaube zerschlagen wird, bald wieder sind es die Socinianer und Deisten, bald wird das Dogma bekämpft durch die Sittlichkeit, welche sich dagegen auflehnt, bald durch die alle Sittlichkeit, weil alle menschliche Selbstbestimmung, zerstörende, pantheistische Doctrin.

Es zeigt sich hier ein großes speculatives Unvermögen, ja eine gewisse naive Gedankenlosigkeit, der es ganz gleichgültig ist, mit welchen Mitteln und von welchen Grundanschauungen aus das kirchliche Dogma bekämpft wird. Ueber den großen und fundamentalen Gegensatz, in welchem der Pantheismus und der rationalistische Moralismus zueinander stehen, scheint Strauß sich gar keine Scrupel zu machen, noch weniger aber daran zu denken, seine speculative Weltanschauung mit den ethischen Forderungen in der Tiefe zu versöhnen und damit den Pantheismus zu überwinden. Sein Talent ist überhaupt nicht das philosophische, sondern das kritische. So hat er sich denn auch die Hegel'sche Philosophie nur äußerlich-verständig angeeignet und sich mit Klarheit in den Besitz ihrer Resultate gesetzt. Und so ist, trotz aller Kritik, der letzte Hintergrund wieder ein Dogma. Freilich ein philosophisches, eine Hegel'sche Formel, eine Hegel'sche Phrase, die die Lücken ausfüllen und eine Art von wissenschaftlicher Beruhigung ertheilen muß. Aber — wie todt und wie leer sind diese philosophischen Lückenbüßer! Und wie sehr fühlt man es ihnen

an, daß sie nur angeeignet, nicht in der Tiefe der Subjectivität zu innerlich-lebendiger Wahrheit geworden sind! Wie äußerlich Strauß die Hegel'sche Philosophie aufgenommen, zeigt sich auch darin, daß er von den innern Schwankungen zwischen Pantheismus und Anthropologismus, innerhalb deren sie sich bewegt, gar keine Ahnung hat. Sein Pantheismus, wie er namentlich in den Lehrstücken vom Dasein Gottes, von der Dreieinigkeit, von den göttlichen Eigenschaften, den Hintergrund der Kritik bildet, enthält gar nichts Eigenthümliches, ist nur eine bündige Zusammenfassung der Hegel'schen Lehre. Person, das ist der Grundgedanke, ist eine endliche Bestimmung, absolute Persönlichkeit eine contradictio in adjecto. Gott ist nicht Person, er wird es in der unendlichen Reihe der menschlichen Subjecte. Die moderne Speculation unterscheidet sich nur dadurch von Spinoza, daß die absolute Substanz das Moment der Persönlichkeit nicht außer sich hat, sondern sich zu den Persönlichkeiten erschließt; aber sie selbst ist nicht Eine Person neben oder über andern, sondern die ewige Bewegung der sich stets zum Subject machenden Substanz. Dies ist gewiß die richtige Interpretation des Hegel'schen Gottesbegriffs, über den überhaupt nur gestritten werden konnte in einer Zeit, in der Verwirrung und orthodoxe Zurechtmacherei an der Tagesordnung war. Strauß hat auch hier wieder das Verdienst, daß er alle Zweideutigkeiten abgeschnitten hat. Er sagt: Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden. Wir müssen, statt unsererseits das Absolute zu personificiren, es als das ins Unendliche sich selbst Personificirende begreifen. Ganz kurz: Gott ist nicht der Persönliche, sondern der sich ins Unendliche Personificirende. In dieser von Strauß adoptirten Lehre Hegel's

Drittes Buch.

Der philosophisch-dogmatische Proceß.

schen Zweckbegriff bei Hegel ringt, den eigentlichen Sitz aller Unwahrheit, die Quelle aller unreinen theologischen Vorstellungen, aller Transscendenzen und Heteronomien. „Weg mit der Metaphysik!" ruft er aus; es gibt für die Erkenntniß nur die beiden concreten Sphären, die der äußern Natur und des menschlichen Geistes, und alle Wissenschaften ordnen sich ein in die beiden: Physik und Anthropologie.

Es ist in Feuerbach ein gewaltiger Durchbruch der Sinnlichkeit, des Anschauungsvermögens, der Leidenschaft, des ganzen lebensvollen und genußbedürftigen Menschen durch die unerträgliche Alleinherrschaft der Logik eingetreten! Es hat sich hier die Reaction des Realismus gegen den Hegel'schen Panlogismus vollzogen. Die Hegel'sche Philosophie will ja Realismus sein, aber sie ist es nicht und sie ist es um so weniger, je mehr sie es sein will. Je tiefer sie mit dem Begriff in die Wirklichkeit hinabsteigt, und sie thut dies mehr als jede andere Philosophie, desto mehr saugt sie dieselbe aus und berührt sie mit dem Hauche des Todes, weil sie eben nur mit dem Begriff, wie mit einem spitzig verletzenden Instrument, an sie herantritt. Das Moment der Anschauung, das Schelling so vorzugsweise betont, ist ganz zurückgedrängt. In Feuerbach erhebt sich wieder die gekränkte Natur. Er selbst hat lange die Fesseln der Logik getragen und schleudert sie nun von sich mit der Leidenschaft eines Rasenden. Er sieht überall Beschränkung der Natur, Unnatur, falschen Spiritualismus und Idealismus. Er will den wahren Realismus herstellen, der in dem Ideal-Realismus Hegel's nur als Caricatur zum Vorschein gekommen ist. Natürlich, daß diese Reaction, namentlich da sie nicht mit wissenschaftlicher Besonnenheit vollzogen wird, sondern nur als ein Lavastrom der

Leidenschaft sich ergießt, da sie nicht als eine zusammenhängende Gedankenentwickelung auftritt, sondern nur stoßweise, in Antithesen und Paradoxien, in rhetorischen und polemischen Wendungen sich äußert, als extremste Einseitigkeit, als Materialismus, als ganz willkürliches und atomistisches Raisonnement erscheint.

In seiner Ansicht von der Religion, wie sie in dem bekannten Werke „Ueber das Wesen des Christenthums" ausgesprochen, knüpft Feuerbach an Hegel an, aber auch hier über ihn hinausgehend. Hegel hatte die Religion in die Vorstellung gesetzt und diese eine äußerliche und dualistische genannt. Feuerbach hält diesen Dualismus, als zum Wesen der Religion gehörend, fest; aber er verschärft ihn dadurch, daß er ihn nicht allein als theoretischen, sondern auch als praktischen faßt. Er bestimmt die Religion nicht allein als eine mangelhafte Vorstellung, sondern als eine grundverderbliche. Er geht darauf aus, diese „welthistorische Heuchelei" zu entlarven, das Menschengeschlecht von diesem Drucke zu befreien. Er erkennt als die sittliche Consequenz der transscendenten Vorstellung, die Heteronomie, das Knechtsbewußtsein, die Verkrüppelung der menschlichen Natur.

Bekannt ist seine Definition: „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder zu seinem Wesen, aber als zu einem andern Wesen." Diese Selbsttäuschung, diese Hallucination des Geistes, ist das Geheimniß der Religion, ist der Schlüssel, der, an die verschiedensten Erscheinungsformen angelegt, überall paßt. Die psychologische Analyse ist, wie schon angedeutet wurde, eine etwas andere als bei Hegel. Die Religion ist phantastische Praxis, sie hat ihren Sitz in der Phantasie, zugleich aber im Gemüth. Denn die Phantasie ist es, welche alles Diesseitige jenseitig,

alles Innerliche äußerlich macht. Aber es kommt noch das praktische Bedürfniß, der Glückseligkeitstrieb hinzu. Dieser praktisch-egoistische Zug wird Gemüth genannt. Feuerbach hat auf diese Seite der Religion, welche von Hegel ganz vernachlässigt worden, ein besonderes Gewicht gelegt. So sagt er: „Der Himmel ist die wahre Meinung, das offene Herz, der letzte Wille der Religion.“ Es ist ein Verdienst, daß die Religion einmal nach ihren praktischen Consequenzen hin schärfer ins Auge gefaßt worden. Aber das Falsche und Carikirende liegt darin, daß die religiöse Praxis immer ohne weiteres für identisch genommen wird mit schmuziger, egoistischer Praxis. Dagegen ist zu sagen, daß die Religion gerade ihrem Wesen nach hingebende, aufopfernde, vom Egoismus reinigende Praxis ist. Das zeigt sich im Opfer. Das Opfer im weitesten Sinne, als Darbringung des Eigenen, nicht nur des äußerlichen, auch des innern Eigenthums, an das Absolute, ist recht eigentlich die Praxis aller Religionen, der Mittelpunkt aller Culte. Und wenn selbst hier der Egoismus wieder zum Vorschein kommt — nun — so gehört das nicht mit zum Wesen der Religion, sondern zu den Erscheinungsformen einer unvollkommenen und unreinen Religionsstufe, so geschieht dies nicht aus Religion, sondern trotz der Religion. Ist die Religionsstufe überhaupt eine endliche und unreine, auf welcher das Wesen des Absoluten nur in gebrochenen Formen erscheint, so ist es natürlich und nothwendig, daß auch die ganze praktische Seite der Anbetung und Aufopferung unrein ist und in Egoismus umschlägt. Aber je vollkommener die Religion wird, desto reiner wird auch das Verhältniß des Menschen zu seinem Gott, desto tiefer dringt die Negation des Innern, desto ernster wird das Selbstgericht. Wenn Feuerbach es liebt, darauf hinzuweisen, wie

die Religion nie ein rein sachliches Interesse zu ihrem Gegenstand habe, sondern immer zugleich ein persönliches, wie sie nicht blos ein Wissen Gottes, sondern ein Sichwissen und Sichseligwissen in Gott erstrebe, so ist nur das verkehrt, diese Behauptung zu einem Vorwurf zu gestalten. Allerdings ist die Religion mehr als ein rein theoretischer Act. Allerdings will der Religiöse nicht sowol wissen, was Gott ist, als Gott in sich hineinziehen, seiner gewiß und selig werden. Allein diese Aneignung hat zu ihrer Voraussetzung und zu ihrer Kehrseite Hingebung und Aufgehen, und dieser Eigennutz ist der Eigennutz der Liebe, welche auch nicht außerhalb des Gegenstandes bleiben, sondern sich ihn wahrhaft und völlig zueignen will.

Der wichtigste Punkt in der Feuerbach'schen Religionsbekämpfung ist offenbar die Zerstörung der Idee des Absoluten als einer objectiven. Hier tritt der Unterschied zwischen ihm und Hegel am deutlichsten hervor. Hegel glaubt noch an ein Absolutes, an die Objectivität der absoluten Idee, so widerspruchsvoll auch bei ihm diese Idee ist, da sie bei ihrer Verwirklichung in das Selbstbewußtsein des Menschen umschlägt. Feuerbach dagegen hält dieses Absolute nur für eine Abstraction, für die falsche Objectivirung des menschlichen Gattungsbegriffs, für das Product eines krankhaften Doppelsehens, vermöge dessen der Mensch sich selbst sich gegenüberstellt, um sich so zu genießen und anzubeten. Wie diese eigenthümliche Sehkrankheit in der Menschheit entstanden und wie sie sich zu einer so erschrecklichen, alle Zeiten und Völker beherrschenden Epidemie ausgebildet, darüber erhalten wir freilich keine nur einigermaßen befriedigende Erklärung. Ebenso wenig ist die Objectivität Gottes als eine Unmöglichkeit, als ein innerer Widerspruch begrifflich erwiesen. Der Beweis,

welcher über diese wichtigste Frage versucht worden, ist sehr leichtfertig und desultorisch geführt. Man begegnet einer Reihe von Wendungen, die offenbar dem Fichte'schen Subjectivismus entlehnt sind. Solche Sätze sind: „Der Gegenstand, auf den sich ein Wesen bezieht, ist nichts anderes als sein eigenes Wesen." In unendlichen Variationen wird dieser Gedanke wiederholt. Aber derselbe kann doch nur einen Sinn haben, wenn mit dem Subjectivismus voller Ernst gemacht wird, auf dem Standpunkt des absoluten Subjectivismus, wo gar keine Objectivität, auch nicht die der äußern Natur, gilt, wo sich die ganze gegenständliche Welt in Zustände, in Affectionen des Selbstbewußtseins auflöst. Feuerbach nun steht gar nicht auf diesem Standpunkte des absoluten Selbstbewußtseins, er denkt gar nicht ernstlich daran, sich mit voller, unerschrockener Consequenz auf die Spitze des Ich zu stellen. Im Gegentheil. Er ist weit mehr Naturalist als subjectiver Idealist. Die Natur ist ihm etwas an und für sich Seiendes, auch außerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins. Diese Objectivität stellt er nirgends in Abrede. Und so zieht er sich denn auf den Satz zurück: „Der sinnliche Gegenstand ist außer dem Menschen da, der religiöse nur in ihm." Dies ist nichts mehr als eine einfache Versicherung, für welche jede Begründung fehlt. Auch hier wieder zeigt sich, wie die kecke Behauptung, das absprechende Machtwort, an den allerwichtigsten Punkten die Stelle des Beweisens und Entwickelns vertreten muß.

Und verfolgt man einmal die Consequenzen dieses Feuerbach'schen Atheismus, so sind sie keineswegs rein gezogen. Er leugnet die Objectivität des absoluten Wesens, also der höchsten Allgemeinheit. Er hält sie nur für eine subjective Einbildung. Die Consequenz ist, daß er die Objectivität der

Allgemeinheit überhaupt leugnen muß, daß die allgemeinen Ideen, die Gattungsbegriffe, nichts als Abstractionen, subjective Zusammenfassungen der vielen Einzelheiten sind. Zu diesem Nominalismus, wie die Scholastiker sagten, oder Materialismus und Atomismus, wie wir sagen würden, müßte Feuerbach fortgehen. Nichtsdestoweniger spricht er von dem Gattungsbegriff der Menschheit als von einem realen Wesen, in das sich der Einzelne zu erheben, durch das er sich zu reinigen hat u. s. w. Kurz — er macht aus diesem Gattungsbegriff, der den Thron der Gottheit eingenommen, ein mystisches Wesen, von dem er mit einer eigenen Schwärmerei und Hingebung redet.

Man sieht — Feuerbach ist noch gar nicht, was er sein will, vollendeter Atheist. Er ist besser als seine wüsten Paradoxien! Denn — da, wo noch eine lebendige, über die Einzelheiten übergreifende Allgemeinheit anerkannt wird — in welcher Gestalt und unter welchem Namen es auch sein möge — da geht der Weg zur Religion, da ist das Streben zu Gott! Erst diejenigen, welche seinen Spuren folgend, mit lautem Hohn über ihn hinausstürmten, erst die Rotte der berliner sogenannten Kritiker, die Bauer, Stirner u. s. w., die Prediger des Nihilismus und Egoismus; — erst sie führten den Atheismus seiner Vollendung zu. Und es war eine eigene Nemesis, die sich an Feuerbach vollzog, daß diese Gamins der Philosophie ihn mit denselben Schimpfreden verfolgten, welche er so reichlich ausgetheilt, ihn zu den „Theologen", den „gläubigen Heuchlern", den „knechtischen Naturen" warfen. Nachdem Feuerbach die höchste, das Universum zusammenhaltende Allgemeinheit zerstört und zu einem subjectiven Wahnbilde heruntergesetzt — da war es ganz natürlich und nothwendig, daß jede Allgemeinheit und jede Hingebung an

das Allgemeine für eine Phrase, für Narrheit oder Heuchelei erklärt wurde, so machten es denn diese Kritiker zu ihrem ausdrücklichen Geschäfte — nicht allein die Religion, nein! alle idealen Mächte, welchen Namen sie auch führen mochten, alle sittlichen Ordnungen des Staats wie der Gesellschaft, alle Liebe und Begeisterung, welche sich über das elende Ich hinaushebt — mit Schmach zu bewerfen, zu Phrasen zu stempeln, als Gespenster aus der Wirklichkeit zu bannen. Und es war gewiß nichts Zufälliges, daß gerade in Berlin, in dieser Stadt der alles zerfressenden Reflexion, in der alles gemacht und forcirt, auf dem sandigen Boden der sterilsten Verständigkeit erwachsen ist, — daß gerade hier sich der Verwesungsproceß unserer Philosophie vollziehen mußte, daß der gewaltigen philosophischen Bewegung, die von Kant her datirte, hier der Grabstein gesetzt wurde! Feuerbach selbst war, wie gesagt, noch auf halbem Wege stehen geblieben. Seine edlere Natur sträubte sich offenbar gegen die Gemeinschaft mit diesem literarischen Pöbel. Seine Schimpfreden waren aus genialer Kraft, aus sinnlicher Ueberfülle entsprungen, selbst seinen Cynismen war noch ein idealer Stempel aufgedrückt. Er hatte einen guten Kampf zu kämpfen gemeint, wenn er den Supranaturalismus, nicht allein als eine äußerliche Vorstellung, sondern auch als einen grundverderblichen, die Menschheit um tüchtige und männliche Sittlichkeit bringenden Wahn aufdeckte, wenn er den äußerlichen Gott in das Innere der Menschheit hineinzog. Allein er hatte zugleich die tiefsten Lebenswurzeln mit der Axt der Zerstörung berührt, da er die Objectivität des Absoluten in Schein auflöste, da er behauptete, der dem Menschen innerliche Gott sei nur in ihm, nicht in sich. Mit dieser Vernichtung der absoluten Idee sank er herunter auf den Materialismus und mußte von

einer Stufe zur andern sinken, bis auf den nacktesten Egoismus!

Dieser Beurtheilung des Feuerbach'schen Atheismus ist nur noch ein Wort über seine Darstellung des Christenthums hinzuzufügen. Er hat in seinem ungerechten Eifer das Wesen desselben aufs häßlichste carikirt. Und er konnte nur deshalb in solchem Grade ungerecht sein, weil er auf ganz unhistorische und wahrhaft tumultuarische Art einen Gegenstand behandelte, der nur historisch behandelt werden kann. Das Christenthum dient ihm nur zur Exemplification dessen, was er der Religion im allgemeinen zum Vorwurf macht. Alle Roheiten und Grausamkeiten, aller Egoismus und Heuchelei, alle Verfolgungssucht und geistlicher Hochmuth, kurz alle Erscheinungsformen sittlicher Unnatur, wie sie nach seiner Auffassung aus der Religion hervorgehen, sollen sich am Christenthum bestätigen.

Es muß dagegen mit Nachdruck behauptet werden, und die Geschichte führt diesen Beweis, daß das Neue, das Eigenthümliche des Christenthums allerdings das Princip der **Immanenz** ist, freilich ein solches, welches zu Anfang nicht sogleich in voller, bewußter Reinheit und Klarheit hervorbrach. Denn auch das Christenthum trat nicht sogleich in fertiger Vollendung auf, als ein schlechthin von der Vergangenheit Abgelöstes, sondern in einer Menge von unreinen Gestalten, in denen die alte Weltanschauung noch fortwirkte, noch rang mit dem neuen Geist. Das Heidenthum wie das Judenthum spiegelt sich in ihm noch ab, setzt sich fest in einer Reihe von Vorstellungen und tritt als christianisirtes Heidenthum und Judenthum im Katholicismus in compacter Gestalt auf. Und darin zeigt sich gerade die Tiefe und der ungeheure Fortschritt des christlichen Princips, daß es sein eigenes Wesen

und Wollen so schwer und langsam, nur durch eine Entwickelung von Jahrtausenden, herausringt. Das Christenthum ist zuerst nur noch ein Lebenskeim, in die Tiefen des religiösen Selbstbewußtseins hineingesenkt, hier und nur hier ist das Princip der Immanenz rein und völlig, während es in den objectiven Vorstellungen von Gott und Welt noch keineswegs zur Klarheit kommt. Es ist grundfalsch, wenn Feuerbach diese ganze Seite der Immanenz im Christenthum nur für ein Nebensächliches hält, welches nicht durch das Christenthum, sondern trotz desselben zum Durchbruch gekommen. Denn das Christenthum ist ja offenkundig die Religion gewesen, welche zuerst die Schranken des Particularismus durchbrochen, welche im Princip universalistisch war, während nicht einmal die Philosophie des Heidenthums über den Particularismus hinauskam. — Ferner: Die Paulinische Lehre vom Geist, von der Liebe, von der Freiheit, von der Kindschaft, von der Einheit der Gläubigen mit Christo und durch ihn mit Gott; — gehören alle diese Gedanken nicht gerade zum Kern des Christenthums und zum innersten Leben dieser Religion? Ferner: Gehen nicht die Gleichnisse vom Himmelreich (vom Senfkorn, vom Sauerteig u. s. w.) gerade darauf aus, die weltdurchdringende Kraft des Christenthums, also die Diesseitigkeit, das organische und allmählich wachsende Eindringen des göttlichen Lebens im Diesseits klar zu machen? Und endlich: Ist denn nicht das *πνεῦμα ἅγιον*, namentlich bei Paulus und Johannes, dasjenige Princip, welches alle Gaben und Kräfte der Menschen mit seinen Charismaten durchdringt, alle Individualitäten anerkennt und heiligt und eine Gemeinschaft gründet, in welcher jeder Einzelne dem Ganzen gliedlich angehört und vom Geist des Ganzen bestimmt und erfüllt wird?!

Feuerbach hat sich überhaupt nicht auf die geschichtliche Beantwortung aller dieser inhaltschweren Fragen eingelassen. Er beantwortet sie nur mit Uebertreibungen, mit falschen Anklagen, mit Paradoxien. Sonst würde er innerhalb des Christenthums selbst Stufen, Metamorphosen entdeckt und nicht alle Erscheinungen aus allen Zeiten für gleichbedeutend genommen haben. Er würde dann auch zu einer ganz andern Würdigung des Protestantismus gekommen sein. Er würde denselben erkannt haben als eine Einkehr in die innersten Tiefen des Gewissens, als eine Wiederaufnahme und Durchbildung des Paulinismus, während die mittelalterliche von Rom bevormundete Kirche in den Vorhallen des Christenthums, in der Aeußerlichkeit der Ceremonien und guten Werke, in den Gesetzesformen, mit Einem Worte in dem Petrinisch-Judaistischen Christenthum stehen blieb. Er würde dann auch nicht bei der oberflächlichen, freilich vielfach wiederholten Behauptung sich genügt haben, der Protestantismus sei Humanismus, aber inconsequenter, er gehe eigentlich schon auf den Humanismus aus, aber noch ohne es selbst zu wissen. Eine Beurtheilung, welche in ihrer Craßheit und Oberflächlichkeit sich eigentlich in gar nichts unterscheidet von der Behauptung der Katholiken, es gebe nur die Alternative: Katholicismus und Atheismus, alles, was in der Mitte liege, sei Inconsequenz. So roh, so unbegründet, so widerwärtig-renommistisch alle diese Ausbrüche des Religions- und Christenthumshasses sind, darf man doch bei der Würdigung derselben nicht übersehen, daß ihm eine sehr beherzigenswerthe, freilich zur äußersten Caricatur gewordene Wahrheit zu Grunde liegt, nämlich die: Daß das Menschliche zu seinem vollen Rechte zu bringen ist in der Religion. Daß diejenige Religion keinen Werth hat, welche zu ihrer Grundlage die Heteronomie

des menschlichen Geistes, die Selbstvernichtung des vernünftigen und sittlichen Wesens hat. Daß das Menschliche nicht seine Schranke hat an dem Göttlichen, sondern vielmehr in demselben seinen tiefsten Grund, seine reichste Erfüllung und seine vollendetste Ausprägung findet. Das ist die Religion des Humanismus, die aber noch Religion ist und die nicht in Feindschaft mit dem Christenthum steht, sondern auf die Vertiefung und Reinigung desselben ausgeht.

Wenn die Strauß'schen Auflösungen sich in ihren Einwirkungen innerhalb der theologischen Kreise hielten, drang dagegen der Terrorismus Feuerbach's weit über diese Grenzen hinaus, rief alle ungezügelten Naturkräfte, alles unbefriedigte Verlangen, alle Misstimmungen der Nation auf und wurde der Ausgangs= und Mittelpunkt für allen religiösen wie politischen Radicalismus. Für die Verbreitung desselben waren vorzugsweise thätig die „Hallischen Jahrbücher" (1838—42), an ihrer Spitze: Arnold Ruge. Es war diese Zeitschrift eine epochemachende und sie vollzog recht eigentlich den Umschwung von dem Hegel'schen Quietismus zum Radicalismus, von der Althegel'schen zur Junghegel'schen Schule. Sie ergriff freilich nicht die Initiative und am wenigsten war Ruge im Stande, die rasch fortstürmende Bewegung zu leiten. Er selbst wurde vielmehr von einer Stufe des Fortschritts zur andern fortgerissen. Von Strauß, mit dessen Cultus die Jahrbücher begannen, zu Feuerbach, von ihm zu Bruno Bauer und Genossen. Es war in diesen Jahrbüchern ein frisches, keckes, jugendlich=kräftiges Streben und Kämpfen, das die Besten und Tapfersten der jungen Generation mit fortzog. Es durchdrang das enthu-

siastische Gefühl alle, daß ein neuer Durchbruch des Geistes im Anzuge sei, ein Durchbruch durch alle die positivistischen Anhäufungen, welche durch die Romantik, die historische Schule, die Hegel'sche Scholastik, durch den mächtigen Restaurationszug der ganzen Zeit, als unübersteigliche Bollwerke aufgeworfen waren. Die Gedanken der Hegel'schen Philosophie waren bei diesen sogenannten Junghegelianern noch immer die bewegenden. Nur traten die ungelösten Widersprüche dieser Philosophie hier in neuen Zusammensetzungen und andern Mischungen auf. Der Hegel'sche Idealrealismus, oder absolute Idealismus, wie er sich selbst nannte, hatte, wie schon gezeigt, bei der ältern Generation der Hegelianer ebenso wenig die Fülle der Realität erfassen, wie die souveräne Macht der Idee über die Wirklichkeit zu ihrem Rechte bringen können. Die Wirklichkeit sollte durch die Idee verklärt werden, aber sie war in dieser Verklärung verwandelt, sie war durch den Begriff in eine schattenhafte Abstraction umgesetzt. Und andererseits die Idee sollte in den tiefsten Schacht der Wirklichkeit hinabsteigen, um das edle Metall ewiger und nothwendiger Wahrheit an das Licht zu fördern; aber sie war in diesen Tiefen stecken geblieben, sie war versunken in die Empirie der Thatsachen. Mit Einem Wort, bald abstracter Formalismus, ein todter Begriff, bald abstracter Positivismus, eine todte Einzelheit, waren das Resultat der gewaltigen Geistesarbeit. Die Junghegelianer wollten Idee wie Wirklichkeit zu vollerm Rechte bringen. Der berüchtigte und vielfach falsch angewendete Satz: Die Wirklichkeit ist vernünftig, wurde nun umgekehrt in den andern: Die Vernunft ist das Wirkliche, und was ihr nicht entspricht, ist gar nicht in Wahrheit, ist nur ein Schein und werth, daß es zu Grunde geht. Der Hegel'sche Satz: Jede Stufe ist eine nothwendige

in der Entwickelung, hatte zu seiner Kehrseite den andern: Jede Stufe wird nothwendig aufgehoben durch die folgende; ist eine verschwindende in der Entwickelung. Mit Einem Wort: Von den Junghegelianern wurde das negative Moment in dem Verhältniß von Idee und Wirklichkeit, die souveräne Macht von jener über diese, vorzugsweise betont, während früher die positive Seite fast ausschließlich in Betracht gekommen. Danach ist die Idee nicht sowol ein Sein als ein beständiges Sollen, in ihr liegt der unaufhörliche Impuls, über die schlechte Wirklichkeit hinauszugehen, sich selbst eine höhere Darstellungsform zu geben. Und damit hängt nahe zusammen das Aufgeben der quietistischen Stimmung, der schlaffen und altklugen Beruhigung bei den wirklichen Zuständen, mit der hochweisen Bemerkung, daß es so und nicht anders sein müsse. An Stelle dieser behäbigen und feigen Accommodation an alle Erbärmlichkeiten wirklicher Zustände trat nun ein radicales Streben nach Umsturz des Alten und Neugestaltung aus der Idee heraus; an die Stelle des nachträglichen Construirens der Gegenwart ein hoffnungsreiches Arbeiten für die Zukunft, an die Stelle der quietistischen Beruhigung und Einschläferung ein flammendes Pathos, an die Stelle theoretischer Ueberweisheit, praktischer Eifer. — So steht der moderne Radicalismus wesentlich auf Hegel'schem Grunde, aber er ist die Application der Hegel'schen Philosophie, die bis dahin nur der Vergangenheit zugewandt gewesen, auf Gegenwart und Zukunft, er ist der Uebergang von der Theorie zur Praxis, der Fortschritt von der Doctrin zur Propaganda. Und bei diesem Propagandamachen wird allerdings die Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit mit Abreißung aller Verbindungsfäden aufs unversöhnlichste hingestellt, es wird die Axt an die Wurzel gelegt. — Der

Hegel'sche Radicalismus ist, wie aller Radicalismus, ohne gestaltende und organisirende, die Gegenwart in die Zukunft hinüberbildende Kraft, er ist Ideologie. Nach der negativen Seite hin sind in den „Hallischen Jahrbüchern“ die heilsamsten Wahrheiten ausgesprochen, die vortrefflichsten Analysen gegeben. Namentlich sind Gegenstand des Angriffs die Anhänger der Romantik und der historischen Schule, die todte Fachgelehrsamkeit und der Universitätszopf. Das Manifest gegen die Romantik, in welcher der verbindende Faden der ganzen Restaurationsliteratur aufgefunden wurde, warf ein helles Licht auf die sittlichen und intellectuellen Verkehrtheiten, die unter der Prätension der Tiefe und Geistreichheit und in der Form glänzender Halbwahrheiten sich in alle Vorstellungen und Anschauungen der Gegenwart hineingezogen und selbst mit der neuesten Speculation tief verflochten hatten. Es wurde namentlich die moralische Seite: die Genußsucht, die Blasirtheit, die Raffinerie, der versteckte Egoismus rücksichtslos aufgedeckt. Es wurden ferner die Anwendungen dieses haut goût von romantischer Doctrin auf Religion und Kirche, auf Staatsleben und Politik beleuchtet. Ein ähnlicher Vernichtungskrieg wurde gegen die geistlose Pedanterie unserer Fachgelehrten und Universitätsprofessoren in einer Reihe vortrefflich geschriebener Charakteristiken der bedeutendsten Universitäten Deutschlands geführt. In der Theologie gehörten die vorzüglichsten Aufsätze der jungen Generation schwäbischer Theologen und Philosophen, den Strauß, Vischer, Schwegler, Zeller, Georgii u. s. w. an. Sie waren vornehmlich gegen die Hegel'sche Scholastik und gegen die Halbheiten und Confusionen Neander'scher Vermittelungstheologie gerichtet.

Aber bei allen diesen Verdiensten nach der negativ-kritischen Seite hin waren doch die positiven Gedanken theils der

dürftigsten und abstractesten Art, theils mit der rapidesten Geschwindigkeit wechselnd und sich untereinander bekämpfend. Nachdem die Verherrlichung der Strauß'schen Kritik ein Ende gefunden, wurde Feuerbach der Götze des Tages, wurde die humane Religion, die Religion der Zukunft, die Verklärung der Diesseitigkeit durch Kunst und Wissenschaft laut verkündet. Und obgleich Ruge selbst eine ideale Erhebung, die er Religion nannte und unter der er einen abstracten Freiheitsenthusiasmus verstand, forderte und bedurfte, gab er doch dem Andrängen Bruno Bauer's und Genossen insoweit nach, daß er der alles mit mephistophelischem Spotte überschüttenden „souveränen Kritik“ in seinen Jahrbüchern das Wort ließ. Diese Kritik räumte mit dem letzten Rest von Idealität und idealer Erhebung gründlich auf. Sie erklärte die „Gesinnungslosigkeit“ für ihr Princip. Sie verhöhnte nicht allein den „Liberalismus“, das „Philisterthum“ und die „Lichtfreundschaft“, sondern auch das Phrasenthum des Radicalismus, das hohle Pathos, welches hier übrig geblieben. Sie war der Selbstzerstörungsproceß des abstracten Idealismus. Sie ließ alle Schlagworte der Humanisten an sich vorübergehen, um sie in leere Phrasen aufzulösen. Sie wies an allen Bestrebungen der Zeit ihre Bornirtheit, ihre Halbheit und Gedankenlosigkeit nach. Sie zog alles auf den Begriff des Widerspruchs, der Inconsequenz. So bildete sich der Gegensatz zwischen den Humanisten und den Sophisten, zwischen den Männern des abstracten Pathos und denen der alles vernichtenden Negation. Die letztern, die sich auch die „Freien“ nannten, ein Kreis von namenlosen und des Nennens unwerthen Persönlichkeiten, wie sie sich in Berlin seit der Absetzung Bruno Bauer's (1842) um ihn sammelten, sind nur insofern von Bedeutung, als sich in ihnen die ab-

stracte, die absolut stofflose, allen bestimmten Inhalt neutralisirende Dialektik darstellt, der letzte Ausläufer der Hegel'schen Philosophie, der sich mit dem trivialsten und frivolsten berliner Witz alliirt. Selbst in dieser äußersten Erniedrigung und Entleernng ist doch noch das πάντα ῥεῖ der Hegel'schen Dialektik wiederzuerkennen, vor der alle Erscheinungen nur auftauchen, um wieder zu versinken, um an ihrer eigenen Schranke, an ihrem innern Widerspruche unterzugehen. Die souveräne Stimmung der absoluten Philosophie, die den Strom der Geschichte an sich vorüberrauschen läßt, ist hier in bubenhaften Hohn verkehrt, der einseitige Intellectualismus des Althegelianismus zur gesinnungs- und thatlosen Blasirtheit geworden.

Indessen, nicht diese Sophistik war es, ebenso wenig wie die Strauß'sche Kritik, welche ins allgemeine Bewußtsein der Zeit, in die weiten Kreise der gebildeten Laienwelt tiefer eindrang. Vielmehr der Feuerbach'sche Humanismus, der Ruge'sche Radicalismus. — Sie eigneten sich deshalb vorzüglich zu solcher Ausbreitung, weil sie in ihren Antithesen große, wenn auch sehr carikirte Wahrheiten enthielten, und weil diese Wahrheiten in kurzen, behaltbaren Schlagworten, in glänzenden Phrasen, in leidenschaftlichen Invectiven, immer und immer wieder dem großen Publicum nahegebracht wurden.

Alle diejenigen, welche mit dem dogmatischen Christenthum zerfallen oder demselben von Haus aus entfremdet waren, alle solche, in denen das zartere und innerliche Leben der Religion nie gepflegt oder in dem gewaltigen realistischen Andrange der Zeit, in dem allgemeinen Streben nach Praxis, nach politischer oder socialer Reform, verloren gegangen, alle diejenigen, welche dem neuerwachten Studium der Naturwissenschaften zugewandt in der materiellen Wirklichkeit die ein-

zige Wirklichkeit erkannten und nur auf den Trümmern der Metaphysik die wahre Physik auferbauen zu können glaubten: — sie alle eigneten sich mit kritikloser Leidenschaft die Schlagworte des Feuerbach'schen Atheismus zu, sie alle stimmten in lautem Chore ein in den Religions- und Christenthumshaß, und erhoben, wie die Masse es immer thut, die Sätze zu einem neuen mit Fanatismus gepredigten Dogma, welche nur als ein Befreiungskampf gegen das Dogma Sinn und Berechtigung hatten. Die Transscendenz des Christenthums, seine Ueber- und Unnatur, die Heteronomie des Geistes, welche in seinem Gefolge; der Knechtssinn und die Lüge seiner Vertreter, — das waren die Anklagen, welche von allen Seiten laut wurden und die nur laut zu werden brauchten, um weitern Eingang zu finden. In der Tendenzlyrik dieser Zeit (Herwegh), in der politischen Agitation (Ruge, Heinzen u. s. w.), in socialistischen Kreisen (Marr, Grün u. s. w.), in den Naturwissenschaften (K. Vogt u. a.); — überall finden wir den schrillen Ton des Religionshasses und die leidenschaftsvolle Hinwendung auf die Wirklichkeit, als das sicherste Heilmittel gegen die entnervenden Jenseitigkeiten wieder. Und all dieser poetische, politische, socialistische und naturwissenschaftliche Radicalismus wird getragen von dem Instincte der ganzen Zeit, von der tiefgehenden Unbefriedigung an den Zuständen der Gegenwart in Kirche, Staat und Gesellschaft, von dem dunkeln und heftigen Verlangen, die Wirklichkeit auf neue Basen zu stellen, auf solche, welche ihre freie und organische Ausgestaltung möglich machen! Aber wie viel Unklarheit und hohle Phrase, welch ein Chaos von Widersprüchen und wie wenig wirkliche Gestaltungskraft innerhalb dieser radicalen Kreise! Auf den innern Widerspruch in Feuerbach's Bekämpfung des Absoluten ist schon aufmerksam

gemacht. Ebenso auf Bruno Bauer's Hinausgehen über ihn. In noch größerer Unklarheit befand sich Ruge, der fortdauernd an der Nothwendigkeit der Religion, nämlich der Religion der Freiheit und Humanität festhielt, ohne ihr doch eine besondere, von der politischen, wissenschaftlichen und ästhetischen verschiedene Sphäre anzuweisen; der ferner im Grunde immer Idealist blieb und an dem Feuerbach'schen Materialismus, wie er in der Anwendung auf die Naturwissenschaften eine festere Basis gewann, nie Gefallen finden konnte. — Und nun weiter — der innere Zwiespalt zwischen den radicalen Politikern und den Socialisten, und innerhalb der socialistischen Kreise im weitern Sinne, zwischen den Communisten und Socialisten, zwischen den Begründern socialer Systeme, den dogmatischen Socialisten, und den skeptischen wie Proudhon!!

Wir gewahren in diesem radicalen Treiben überhaupt einen auffallenden Widerspruch zwischen einem ganz abstracten Idealismus, der die positive Wirklichkeit in Kirche, Staat und Gesellschaft von Grund aus zerstören und eine ganz neue aus der Idee heraus hinstellen will; — und einem geistlosen Materialismus, der nirgends über die Erscheinung und die einzelnen Thatsachen, wie sie sich dem Secirmesser, dem Mikroskop oder der Wage ergeben, hinauskommt, der alles geistigvernünftige Leben in seinen qualitativen Unterschieden vom Naturleben leugnet und der von der Chemie und Physiologie aus die Psychologie und Ethik nicht allein mitbestimmen, nein! der sie geradezu zur Chemie und Physiologie herunterziehen will! Und dies Zerfallen in unvereinbare Gegensätze trifft nicht allein den Inhalt, sondern auch die Form des Radicalismus. Auf der einen Seite sind die Fesseln des alten Formalismus abgeworfen, eine leichte, freie Bewegung, in den derbsten, sinnlichsten Ausdrucksformen bis zum Sansculottis-

mus herrscht überall, der Begriff ist der Anschauung, die dialektische Entwickelung der kecken Versicherung gewichen, da, wo man früher ermüdende Constructionen gab, werden jetzt Manifeste erlassen, Wahrheiten decretirt. Aber — bei dieser völligen Atomisirung des Denkens begegnen wir doch wieder gewissen festen und immer wiederkehrenden Abstractionen, Schlagworten, die gleich unumstößlichen Dogmen dastehen und die wie steile und unfruchtbare Klippen aus dem Meere des willkürlichsten Vorstellens hervorragen. Es stehen wie immer hart nebeneinander: die Anarchie und der Terrorismus, die Auflösung des Denkens und das Dogma. Solche radicale, aller organischen Fortbildung unzugängliche Schlagworte sind: die Wahrheit, die Freiheit, die Gleichheit, die Menschlichkeit, die Souveränetät des Volks u. s. w.; Ideen der reichsten und umfassendsten Art, die aber zu todten Formeln erstarrt und von aller lebendigen Wirklichkeit abgetrennt sind. Alles, was sich an Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, an unklaren Wünschen, an idealen Hoffnungen aufgehäuft seit einem halben Jahrhundert, das wurde in diese Abstractionen eingefangen und zum leidenschaftlichen Ausdruck gesteigert. — Und dieser Radicalismus, der religiöse wie der politische, stand an der Spitze der Bewegung, welche im Jahre 1848 auf einen Augenblick zum Siege kam, und welche plötzlich und überrascht sich auf den Trümmern des alten Staats und der alten Kirche fand! Da man mit Abstractionen und Negationen nicht neue Gemeinschaften gründet und wirkliche Bedürfnisse auf die Dauer befriedigt, so war auch dieser Durchbruch nur ein momentaner, nur ein wüstes Hurrahschreien, ohne bauende und erhaltende Kräfte, und die Macht des Bestehenden viel zu zäh, um einem solchen Anprall zu weichen. Der religiöse Radicalismus explodirte in den „freien Gemein-

den", die aus den verschiedensten Elementen, katholischen und protestantischen, Feuerbachianern und Rationalisten, sich sammelten und das Wagniß unternahmen, den entscheidenden Schritt von der Theorie zur Praxis, zum kirchlichen Neubau zu thun. Diese Versuche scheiterten oder verkümmerten ohne Ausnahme, nicht sowol durch äußere Bedrängniß, durch Misgunst, Verfolgungen und Plackereien aller Art, wie sie von dem die Landeskirche beschützenden Polizeistaat mit raffinirter Gehässigkeit geübt wurden, als durch innere Leerheit und unschöpferisches Phrasenthum, sodaß die neuen Gemeinden, durch den Druck nicht gestärkt, sondern zerrieben, die endlich gewährte Freiheit kaum noch zu erleben und zu genießen im Stande waren. Die Edlern und tiefer Gebildeten unter den Führern, Männer wie Rupp, E. Baltzer, Wislicenus II., verließen nicht freiwillig die Kirche, sondern wurden gewaltsam aus ihr herausgedrängt, nicht nur zu ihrem eigenen Unglück, ebenso sehr zum Nachtheil der großen Gemeinschaft, die sie nicht mehr in ihrer Mitte zu ertragen vermochte. Sie glichen vom Sturme herabgeschüttelten Früchten, die nicht ausgereift, und so vollberechtigt sie in ihren Protesten gegen die dogmatisch erstarrte alte Kirche waren, so wenig waren sie selbst von neuen schöpferischen Kräften, von aufbauenden Gedanken erfüllt, um die Wunden der Zeit zu heilen und das Wort idealer Erhebung zu finden. — Die radicalen Genossen aber lebten fast nur von dem Abhub der Parteistichworte, gingen, ohne gründliche wissenschaftliche Bildung, in oberflächlichem Literatenthum zu Grunde und waren endlich nur noch auf die untersten Bildungsstufen, auf Vorträge bei Bier und Taback angewiesen. So waren diese freien Gemeinden bei manchen Wahrheitskeimen doch nur eine Früh- und Fehlgeburt der ringenden Zeit, nur eine bedeutungsvolle Hinweisung

auf die Kirche der Zukunft, die in ihnen selbst noch keine lebensvolle Gestalt gewonnen hatte. Sie verzehrten sich an dem innern Widerspruch, religiöse Gemeinschaften ohne Religion zu gründen, durch Kritik und Polemik tiefere Gemüthsbedürfnisse zu ersetzen, mit Abstractionen und Phrasen stundenlang die Geister zu beschäftigen. So craß und ungereinigt auch der Kirchenglaube sein mochte, er hielt doch die Vorstellungen und Gewöhnungen der Masse mit tausend Fäden umschlungen und konnte am wenigsten durch radicale Manifeste aus den Herzen der Menschen gerissen werden. Vielmehr, je unverhüllter die letzten Consequenzen der radicalen Bewegung hervortraten, desto stärker wurde auch die kirchliche Reaction und stützte sich auf die guten wie die schlechten Instincte, welche den Willen der Mehrheit jeder Zeit leiten. Zu den guten gehörte vor allem das unbefriedigte Gemüthsbedürfniß, zu den schlechten die Trägheit und Furcht. Die Furcht der Ungebildeten vor dem Zusammenstürzen aller äußern Stützen, vor der Hoffnungslosigkeit im Leben wie im Sterben, der Gebildeten vor den leeren Phrasen, der Machthaber vor der Zügellosigkeit der Massen. Diese Furcht vertrat bei der weithin großen Mehrzahl die Stelle der Erkenntniß, auch bei den Theologen, deren ungebildetes Eifern nichts als der Ausdruck mit geistigem Unvermögen gepaarter Angst war. Mit dieser im Sinne der Solidarität der conservativen Interessen von der weltlichen Macht insonderheit genährten und ausgebeuteten Furcht verband sich die Trägheit, die Erschlaffung alles tiefern Strebens, das Zusammensinken aller Hoffnung und Geisteserhebung. Hatte doch die kreisende Bewegung der Zeit, in welcher die höchsten und besten Kräfte mit angespannt worden, zu nichts als zu einer Fehlgeburt geführt und war doch das unglückliche Deutschland nach allen

diesen vergeblichen Anstrengungen bis zum Tode erschöpft niedergesunken! Mit diesem Fehlschlagen der lange ersehnten politischen Erhebung und Neugestaltung Deutschlands hing aufs engste zusammen die Geistesermattung auf dem religiös-sittlichen Gebiet. Woher nun Hoffnungen nehmen auf lebendige und organische Gestaltung eines verinnerlichten und vergeistigten Christenthums? Woher einen sittlichen Lebensinhalt nehmen, Freudigkeit an den wirklichen Zuständen, Begeisterung für die Aufgaben der Gegenwart und Zukunft, deren die Religion so sehr bedarf, wenn sie mehr sein als angewöhntes Kirchenthum, wenn sie das innerste und tiefste Leben des Geistes treffen soll?! So trat denn auch auf dem theologischen und kirchlichen Gebiet naturgemäß eine starke Reaction ein. Die „historischen Mächte", wie der Lieblingsausdruck lautet, behielten den Sieg. Aber nicht die Mächte der Gegenwart, sondern die der Vergangenheit, weil die Gegenwart ihr innerstes Streben und Wollen nicht zu einem vollen und lebensfähigen Ausdruck hatte bringen können. Es trat nicht sowol eine Restauration als eine Repristination ein. Man ging nun weiter zurück als je. Nicht auf die Rechtgläubigkeit im allgemeinen, im Gegensatz gegen den Rationalismus, wie Hengstenberg gethan, nein! auf das Sonderbekenntniß der Confessionen. Statt der Orthodoxie wurde nun das Stichwort: Confessionalismus. Statt des Kampfes gegen den Rationalismus wurde nun der gegen die Vermittelungstheologie und die Union eröffnet. Den Anklagen gegen Hegel und Schleiermacher folgten nun die gegen Nitzsch, Müller, Dorner u. s. w. — Und das Neulutherthum, welches sich nun bildete, ging über Luther selbst hinaus, fing an zu unterscheiden zwischen dem echten und dem unechten Luther, trug seine Sympathien für den Katholicismus unverhüllt

zur Schau, bildete namentlich, an den Sacramentsbegriff anknüpfend, die Lehren von der Kirche, vom Amt, von der Taufe in diesem Sinne um. Von dieser Repristinationspartei im folgenden Kapitel. Sie bildet das andere Extrem zum Radicalismus, während in der Mitte zwischen beiden eine breite und mannichfach nuancirte dritte Partei hervortritt.

Zweites Kapitel.

Das Neulutherthum. Die Vermischung von Politik und Religion. Stahl. Das Hyperlutherthum. Die Lehren vom Amt und von der Kirche. Die Sympathien für den Katholicismus. Die Abgefallenen: J. Ch. K. v. Hofmann, Kahnis, Baumgarten. Die Realisten und Apokalyptiker. Die innern Auflösungen.

Das andere Extrem des Radicalismus ist das moderne Lutherthum, welches wir schon andeutend als das Neulutherthum von dem Altlutherthum unterschieden. Dieser Unterschied ist sehr analog dem auf dem politischen Gebiet hervorgetretenen zwischen der altpreußischen und der neupreußischen Partei. Zwischen diesen beiden Parteien liegt die politische Revolution der Jahre 1848 und 49 in der Mitte. Sie darf auch bei der Stellung der kirchlichen Parteien und ihrer Zuspitzung nicht aus den Augen gelassen werden. Haben sich doch seit der mit dem Jahre 1849 beginnenden politischen Reaction Politik und Religion unter dem Titel „Solidarität der conservativen Interessen" aufs engste miteinander verbunden und ist doch durch diese Verbindung in die kirchliche Orthodoxie ein Gift eingedrungen,

welches sie rasch der sittlichen Zerstörung entgegengeführt hat. In der That ist der Unterschied zwischen den ehrlichen, sich an Luther selbst und die Symbole ängstlich anklammernden Altlutheranern und den neuesten von politischem Gift getränktem, von hierarchischen Gelüsten aller Art erfüllten Confessionellen ein großer und durchgreifender, ein Unterschied in der Gesinnung, in der Art des Auftretens, wie in dem Inhalt der Ueberzeugungen. Vor allem charakteristisch ist der politische Beisatz. Die Stahl'schen „göttlichen Ordnungen und Gliederungen" und die unbedingte Unterwerfung unter diese göttlichen Autoritäten haben guten Eingang gefunden bei einer Anzahl herrschlustiger Pastoren, die die göttlichen Ordnungen der Fürsten und Edelleute willig aufnahmen, überall sich an die Spitze der reactionären Vereine, Wahlumtriebe, Adressen und Deputationen stellten und sich nicht scheuten in den tiefsten Schmuz des Parteitreibens, in die engste Verbindung mit dem verhaßten Junkerthum und in die dreisteste Vertheidigung aller absoluten Willkür hinabzusteigen; bei diesem Dienst aber, welchen sie den kleinen und großen Herren leisteten, zugleich für den eigenen Vortheil wohl zu sorgen wußten, indem sie diese „göttlichen Ordnungen" leicht und glücklich auf das kirchliche Gebiet übertrugen und zu einem „göttlich geordneten Amte" ausprägten.

Zu dieser politischen Stimmung und Gesinnung der Neulutheraner, deren Köpfe von der Gefahr der Demokratie, der Anarchie, der Verfassungsbildungen „von unten her" ganz erfüllt sind und die dem gegenüber alles „von oben her", durch vor- und überweltliche Ordnungen und Aemter leisten möchten, wie namentlich Kliefoth's Werk über die Kirche hierfür den besten Beleg gibt — kommt ein eigenthümlicher Mangel an dem, was früher die Rechtgläubigkeit so wirksam ergänzte

und das wir das pietistische Element genannt haben. Freilich — schon Hengstenberg hatte sich in dem bekannten Manifest des Jahres 1840 mit dem Pietismus so ziemlich auseinandergesetzt; seine Schwächen, seine verborgene Werkgerechtigkeit, die Geringschätzung der Lehre, des Predigtamtes, der größern kirchlichen Gemeinschaft, die subjectivistischen und separatistischen Neigungen, mit Einem Wort das Uebergewicht praktischer Frömmigkeit über dogmatische Kirchlichkeit einer schonungslosen und herben Kritik unterworfen. Schon er hatte den Grundsatz ausgesprochen, daß die „reine Lehre" höher stehe als die subjective Frömmigkeit, daß sie „der erste und wichtigste Schatz der Kirche" sei. Dessenungeachtet wurde hier der Gegensatz zwischen Kirchlichkeit und Gläubigkeit noch nicht auf die Spitze gestellt, der Pietismus wurde wenigstens als Mittel zum Zweck, als Weg zum Ziele der Kirchlichkeit anerkannt. Viel kühler, viel theoretischer, viel mehr aller subjectiven Gefühlserregung bar, viel nackter in seinem abstracten Dogmatismus, viel gehässiger gegen den Pietismus tritt das neue Lutherthum auf. Man lese nur das Sendschreiben des Herrn Kliefoth an die göttinger theologische Facultät *) und die Vorwürfe, welche er hier gegen Spener als ein „exotisches Gewächs" in der lutherischen Kirche, als denjenigen, welcher sie „zersetzt und zerrissen" habe, wie gegen die Spener'sche Schule, welche sich mit den Rationalisten, wie „Herodes mit Pilatus" verbunden, erhebt. Die Religiosität gilt hier nichts mehr, die reine Lehre, das Dogma alles. Das subjective Princip des Pietismus steht als solches mit dem Rationalismus auf Einer Linie, seine werkthätige Richtung

*) Vgl. Kliefoth und Mejer, „Kirchliche Zeitschrift", Jahrg. 1, Heft 1.

leitet zum Aufgehen der Religion in Moral über. Dieser Subjectivität wird die abstracte Objectivität, die an und für sich seiende göttliche Wahrheit, diesem praktischen Christenthum das dogmatische als das allein werthvolle gegenübergestellt. Die „reine Lehre" ist das Stichwort. Sie ist die „Krone", das „unveräußerliche Heiligthum, das himmlische Pfund" der lutherischen Kirche. Und sie bezieht sich nicht blos auf die sogenannten Fundamentalartikel. Denn, wie Stahl schon behauptet, es gibt keinen Unterschied zwischen Fundamentallehren und solchen, die es nicht sind. „Alles ist fundamental im wahren System und anathema sit wer ein Titelchen davon aufgibt." Mit diesem abstracten Dogmatismus hängt aufs engste zusammen die äußerlich-juridische Haltung und Beweisführung, welche der ganzen Partei eigen ist und die sich förmlich zu einem Cultus des formellen Kirchenrechts ausgebildet hat. So wird in dem schon genannten Sendschreiben Kliefoth's das als ein Hauptunterschied zwischen den Schleiermacher'schen Unionstheologen und den Lutheranern aufgestellt, daß jene reine Ideologen seien, welche eine Kirche der Zukunft wollen, während diese die wirkliche, zu Recht bestehende Kirche im Auge haben. Es sei zuzugeben, sagt Kliefoth, daß er und seine Partei ein großes Gewicht legen auf „das Rechtsleben und die Rechtsverhältnisse der Kirche". Ihnen sei eben die Kirche keine Idee, kein Ideal. Sie seien nüchterne Realisten. Ihnen sei die Kirche ein reales Ding, in der concreten Gestalt als „historisch-lutherische Kirche" bestehend. Dieser lutherischen Kirche sei das Dasein in Deutschland als ungemischt-lutherischer Kirche durch die Reichsrechte und die Bundesrechte und damit durch europäisches Völkerrecht garantirt. Auf diesen Rechtsboden stellten sie sich,

ihnen sei nur die gesetzlich vorhandene und rechtlich garantirte lutherische Kirche eine Wahrheit, dagegen die Kirche der Zukunft eine idealistische Phantasie.

„Nüchtern" gewiß ist dieser Realismus. Auch ein wenig nach Katholicismus schmeckend, der die unsichtbare Kirche der Protestanten von jeher als eine utopische, als eine „idealistische Phantasie" verspottet hat. Daß die Kirche zu ihrer Substanz den Glauben hat und daß der Glaube ein unsichtbares Geistesleben ist, welches, weder an dogmatische Formeln noch an Reichsrechte gebunden, sich aus dem Innersten heraus frei entwickelt — davon hat dieser Realismus keine Ahnung. Auch davon nicht, daß die Bekenntnißgerechtigkeit nichts als eine andere Art von Werkgerechtigkeit ist, welche, im Widerspruch mit der sola fides, ein dogmatisches Verstandeswerk zur Bedingung der Seligkeit macht. Daß aber diese rein juristische und eben deshalb katholische Auffassung meint zu gleicher Zeit die echt historische zu sein, ist der große Irrthum. Denn die Geschichte hat es nicht wie das Recht nur mit der Vergangenheit zu thun, mit dem zu Recht Bestehenden, sondern zugleich mit der Gegenwart und Zukunft, mit dem werdenden Recht, sie ist ein beständiges Hinausgehen über die Vergangenheit, ein Zerbrechen ihrer Rechtsformen und ein Bilden neuer Rechtsbasen. Für die Geschichte gibt es nicht allein diese verknöcherte Wirklichkeit der alten Rechtsbasen, diese verwesende Wirklichkeit, sondern ihr blüht immer neues Leben aus der Verwesung, und der Blick für dieses neue Leben, welches, verdeckt unter den alten Formen, eine unsichtbare aber sehr reale Macht ist, unterscheidet den Gläubigen von dem Ungläubigen, den πνευματικὸς von dem ψυχικὸς, den geistig gerichteten Theologen von dem fleischlichen Juristen. — Mit

dieser fleischlich-äußerlichen Betrachtungsart, in der theologisirende Jurisprudenz juristisirender Theologie zu Hülfe kommt, verbindet sich eine ganz außerordentliche dogmatische Fertigkeit und Abgeschlossenheit. Mit der größten Leichtigkeit und Sicherheit, als ob das 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts nie existirt hätten, wird auf die dogmatischen Formeln des 16. und 17. zurückgegangen, werden sie überall als Maßstab der Beurtheilung angelegt. Diese Leichtigkeit ist staunenswerth, ja erschreckend für denjenigen, der die Wahrheit noch für eine Gewissens- und Ueberzeugungssache, für ein aus dem Innersten des Geistes Geborenes und nicht für ein Herkömmliches, durch kirchliche Autorität Decretirtes hält. Aber diese ungemeine Fertigkeit in dogmatischen Formeln, von welcher aus über alle Erscheinungen abgeurtheilt und, ganz im Stile des 17. Jahrhunderts, eine Unzahl von Ketzereien aufgedeckt wird, ist eben nur das Resultat vollkommener Aeußerlichkeit und Gemüthlosigkeit in der Stellung zum Dogma überhaupt. Es kommt allein auf die formelle Consequenz an. Wer darin am stärksten und unnachgiebigsten ist, ist der beste Lutheraner. Das Dogma ist eben nur eine Formel, ein Rechenexempel, die Aufgabe ist, richtig zu rechnen, keine Consequenz zu scheuen, die Formel nach allen Seiten hin zur Anwendung zu bringen. In dieser völligen Ablösung der Wahrheit vom Subject und von dem subjectiven Streben und Arbeiten des Erkennens ist das junge Geschlecht der Neulutheraner weit über die frühere Rechtgläubigkeit hinausgeschritten. Die Hengstenberg'sche Orthodoxie ist augenscheinlich in Schatten geworfen. Das alttestamentliche Pathos und die fanatische Erhitzung für die Wahrheit ist überwunden. Eine große Geisteskühle herrscht in diesen Kreisen, man macht auf die Consequenzen aufmerksam, man beruft sich auf die zu

Recht bestehenden Symbole, auf das im Lande herrschende ungebrochene Lutherthum, und zieht daraus die naheliegenden Folgerungen. Wer sich in den Besitz dieser Recht- oder Vollgläubigkeit gesetzt hat (und es kostet das nur geringe Mühe), der betrachtet die ganze vorangegangene Theologie nur als ein allmähliches Aufsteigen zu dieser Höhe, als ein sich allmähliches Reinigen von dem mannichfachen Schmuz des vorangegangenen Unglaubens. Daß Schleiermacher und seine Schüler, daß Neander und Tholuck nur solche Uebergangspunkte bezeichnen, nur eine Brücke bilden von der Ungläubigkeit zur Vollgläubigkeit, durch die moderne Gläubigkeit hindurch, daß sie nur noch christliche, nicht kirchliche Theologen sind, versteht sich von selbst. Daß die Unionstheologie der Herren Nitzsch, J. Müller, Lücke, Dorner u. s. w. nicht blos im Punkte des Abendmahls vom echten Lutherthum abweiche, daß vielmehr der dissensus ein durchgreifender, ein auch die Fundamentallehre von der Rechtfertigung durch den Glauben treffender sei, daß diese ganze moderne Vermittelungstheologie an allen Punkten heterodox sei, das hat Kahnis an Einem Beispiele, an dem des Dr. Nitzsch, dargethan. Selbst Hengstenberg gehört schon einem historisch überwundenen Standpunkte an. In dieser außerordentlich raschen „historischen Ueberwindung“ der verschiedenen theologischen Standpunkte erinnert das Neulutherthum auffallend an das Gebahren der Männer des entgegengesetzten Extrems, der sogenannten absoluten Kritiker, der Br. Bauer und Genossen. Auf beiden Seiten sehen wir in gleicher Weise eine jähe Ueberstürzung, ein unruhiges Jagen nach der äußersten Consequenz, nach der Spitze des Fortschritts, über welche nicht mehr hinausgeschritten werden kann. Hier wie dort wird ein Standpunkt nach dem andern für „überwunden“ erklärt. Hier wie dort wird, bei völliger Ge-

müthsentleerung, nur mit Formeln und Verstandesconsequenzen gerechnet. Und hier wie dort gilt das Wort: „Juchheh die Todten reiten schnell!!"

Noch ein charakteristischer Zug in dem Auftreten des neuen Lutherthums ist zu beachten. Die Haltung dieser Partei ist eine durchaus aggressive. Das Altlutherthum war ein Martyrium und führte zum Separatismus. Der Boden, auf welchem die einzelnen Gemeinden und ihre Geistlichen diesen Kampf auskämpften, war die preußische Landeskirche. Das Neulutherthum tritt gerade in den Ländern hervor, wo die Union nie eingeführt worden, in Mecklenburg, in Sachsen, in Hannover und Baiern. Nur Herr Vilmar und seine Partei in Hessen macht darin eine Ausnahme, daß sie sich nicht entblödet, den historischen Rechtszustand ihres Landes geradezu abzuleugnen und umzukehren. In jenen Ländern dagegen bilden die lutherischen Symbole noch immer die äußere Rechtsbasis. Und gerade darauf wird laut gepocht. Von dieser Rechtsgrundlage aus wird nicht die kirchliche Union, denn von der Einführung einer solchen ist gar keine Rede, sondern die Unionstheologie als eine ungerechte bekämpft, wird die Forderung der Anstellung confessioneller Theologen, namentlich an den Landesuniversitäten, laut und wiederholt gestellt. Der moderne Confessionalismus geht offenbar und vorzugsweise darauf aus, die Kirche zur Herrschaft über die Theologie zu erheben, die äußern Rechtsverhältnisse der Kirche zum Maßstabe der Wissenschaft zu machen. Es handelt sich hier nicht mehr um eine Confessionskirche, sondern um eine Confessionstheologie, und diese wird als die nothwendige Consequenz von jener beansprucht.*) Es

*) Dies ist, genau genommen, die Spitze des Gegensatzes zwi-

wird dabei der ganz äußerlich-juridische Standpunkt, der von der Wissenschaft als einer freien Fortentwickelung, als einer geistigen Umbildung und Reinigung der alten Vorstellungen und Anschauungen nichts weiß oder wissen will, innegehalten. Die Wissenschaft wird, wie im Katholicismus, zur absoluten Unterordnung unter die Kirche verurtheilt. „Die Professoren der Theologie sollen nicht über, sondern unter dem Bekenntnisse stehen." Die symboltreuen Pastoren erheben sich wider die theologischen Facultäten in Petitionen und Protesten. Sie verlangen Männer ihres Glaubens, Männer des zu Recht bestehenden Kirchenglaubens an der Spitze der theologischen Lehranstalten. So wenigstens da, wo die theologischen Facultäten noch nicht völlig, wie in Erlangen und Rostock, von den Jüngern der Confessionstheologie eingenommen sind. Am interessantesten und schärfsten hat sich dieser Conflict in Hannover zugespitzt. Die lutherischen Pastoren der Stader Kirchenconferenz (im Herbst 1853) stellten nebst andern Forderungen die auf, das „schreiende Misverhältniß", in welches die theologischen Professoren der Landesuniversität mit dem lutherischen Bekenntniß getreten, aufzuheben. So weit die lutherische Kirche Hannovers reiche, müsse, auch die Universität eingeschlossen, lutherisch bekannt und gelehrt werden. Sie erinnerten an die vorbildlichen Zustände des 16. Jahr-

schen der Unions- und der Confessionspartei. Es handelt sich gar nicht so sehr um die kirchenpolitische Frage, als um die theologische, nicht um die Einführung oder Aufhebung der Union, als um die Unionstheologie, um das Fortbestehen der modernen Vermittelungstheologie. Und deshalb ist die Stimmung der Unionstheologen von der Richtung eines J. Müller, Lücke, Dorner eine so gereizte, weil sie, die sich um die Herstellung des positiven Glaubens so verdient gemacht, von den noch Gläubigern verdrängt und beiseite geworfen worden.

hunderts, da „die kryptocalvinistischen Professoren in Wittenberg mit unerbittlicher Strenge verfolgt und vertrieben wurden". Die theologische Facultät von Göttingen hat diesem wiederholten Sturmlaufen der von Herrn Dr. Petri geführten lutherischen Pastoren einen energischen, bis dahin auch dem äußern Erfolge nach siegreichen, Widerstand entgegengesetzt. Sie hat sich auf die Würde und Bedeutung der theologischen Wissenschaft im Protestantismus, auf die Aufgabe der theologischen Facultäten, nicht blos Ueberlieferungsanstalten der kirchlichen Lehre zu sein, sondern auch als reinigendes und treibendes Ferment das gesunde Wachsthum der Kirche im Gange zu erhalten; sie hat sich ferner auf die freie Form der Facultätsverpflichtung, auf die Statuten der Universität Göttingen, endlich auf die Bedeutung der Symbole für die protestantische Kirche überhaupt berufen, und die Geistesträgheit, die Streitsucht und Herrschsucht, sowie die traditionelle Gesetzlichkeit dieser neuesten Orthodoxie, durch welche die protestantische Kirche, wie einst im 17. Jahrhundert, zu einer neuen Gesetzeskirche zu erstarren drohe, indem ein neuer Heilsweg, nicht der durch den Glauben, sondern der durch das „Bekenntniß der reinen Lehre" aufgestellt werde, in scharfen Umrissen gezeichnet.*) Dagegen ist

*) Zum Schlusse der Denkschrift „Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens" (1854) bittet die theologische Facultät das Curatorium: „bei den dieser Universität seit ihrer Stiftung eingepflanzten heilsamen und bewährten Grundsätzen unverrückt auch fernerweit zu beharren, damit der Geist einer reinen Liebe zur Kirche, der ein Geist evangelischer Treue und Freiheit ist, der Geist gründlicher Forschung, der Besonnenheit und wahren Wissenschaftlichkeit, der Geist der Eintracht in ihr selbst, der Milde und Gerechtigkeit gegen andere auch ferner hier eine gottgesegnete Stätte in den Kämpfen der Gegenwart und in denen, die noch kommen werden, haben möge".

n Herrn Petri (in seinem „Zeitblatt“) wiederholt behauptet orden, daß die theologische Facultät Göttingens „an die lle und ganze Lehre der lutherischen Kirche, wie sie im hre 1737 bestand, gewiesen sei“. Außerdem wurde, mit term Hohn und nicht ohne einigen Schein der Wahrheit, rauf aufmerksam gemacht, wie die göttinger theologische Faltät gegenüber dem geschichtlichen Leben der Kirche zurückblieben, wie sie nicht mehr im Stande sei, eine Schule zu den, die Richtung der jungen Generation der Geistlichkeit bestimmen und dauernd zu beherrschen, wie diese vielmehr, wie sie aus den Hörsälen ins praktische Leben trete, der oßen Zahl nach in das Lager des Lutherthums übergehe. f die „Wirklichkeiten des Lebens“ und auf die Mächte, lche sich hier geltend machen, komme alles an.

Der Fortschritt, den diese confessionelle Theologie in der gression machte, ist, selbst mit den Forderungen Hengstenrg's verglichen, ein bedeutender. Der letztere bekämpfte den tionalismus und Pantheismus; — freilich in der weitesten sdehnung. Auch Schleiermacher gehörte noch hierher, außerm fast die ganze Philosophie und Poesie. Dagegen nur witwillig und fast nur vertheidigend richtete er sich gegen ander und Steudel, die er als „Ehrwürdige“ noch immer onen zu müssen glaubte. Die Confessionellen des neuesten atums kennen eine solche Scheu nicht. Sie richten ihre Aniffe nicht nur gegen die Schleiermacherianer und Unionsologen im Einzelnen, sondern gegen ganze theologische Faltäten. Hengstenberg genügte sich noch in seinen Forderunn und Wünschen bei der Anstellung theologischer Professoren it der „Gläubigkeit“ eines Tholuck, Olshausen, Hahn . s. w., er hätte vielleicht lieber die „Rechtgläubigkeit“ seinem Sinne gehabt, an der es noch gar sehr gebrach;

aber die confessionelle Gläubigkeit zur Bedingung zu machen, dessen vermaß er sich nicht in seinen kühnsten Hoffnungsträumen! So sehr er selbst von der Wahrheit der lutherischen Abendmahlslehre überzeugt war, so entschieden sträubte er sich dagegen, „daß sie zum Schibboleth kirchlicher Rechtgläubigkeit gemacht werde" („Evang. Kirchenzeit.", 1844, Vorwort). Wie ganz anders diese junge Generation! Die Kliefoth, Vilmar, Petri, Münchmeyer u. s. w. Das Sonderbekenntniß soll auch zur Sondertheologie werden, die Rechtgläubigkeit zur Sondergläubigkeit. Hengstenberg hatte noch den Unterschied zwischen Bekenntniß und Dogmatik zugelassen und jenem die Grundlehren, die von der göttlichen Autorität der Schrift und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben zugewiesen, das Uebrige „der freien Bewegung der Theologie und ihren kämpfenden Gegensätzen" anheimgestellt; — die Confessionellen erkennen auch diesen Unterschied und diese „freie Bewegung der Theologie" nicht an. Sie wollen die Dogmatik ganz auf dasselbe Niveau mit den Symbolen gestellt wissen. Bis in die Wissenschaft hinein sollen fort und fort die alten Spaltungen getragen, die Unterscheidungsformeln auch hier für permanent erklärt werden, keine Ausgleichung, Ergänzung oder Versöhnung soll auf diesem freiesten Gebiet des Geistes sich anbahnen dürfen. Dazu werden aller Orten lutherische Zeitschriften gegründet. Außer der erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", ist das „Sächsische Kirchen- und Schulblatt" zu nennen, dessen Redaction Kahnis übernahm, das „Zeitblatt" von Petri, die „Kirchliche Zeitschrift" von Kliefoth und Dieckhoff, die „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche Preußens von Wangemann", das „Neue Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche von Münkel". Betrachtet man sich diese

confessionellen Theologen etwas näher, so wird man freilich in seinen Erwartungen gar sehr enttäuscht. Man findet, daß viel mehr behauptet als bewahrheitet wird, daß der Name „Lutherthum“ und „Confessionalismus“ zu einem weiten Modemantel geworden, in welchen jeder Theologe sich aufs bequemste und wärmste einhüllen kann. — Es tritt die eigenthümliche Erscheinung auf, daß es lutherisch-confessionelle Theologen gibt, denen bei ihrem plus des Confessionalismus das minus gewöhnlichster Rechtgläubigkeit fehlt, welche in der Abendmahlslehre streng und ausschließend sind, in den Grundlehren dagegen, von der Inspiration der Heiligen Schrift, von der Person Christi u. s. w., den bedenklichsten Heterodoxien zuneigen. Man möchte fragen, wie kommt J. Ch. K. Hofmann in Erlangen dazu, ein confessioneller Theologe zu sein, er, der nichts weniger als ein rechtgläubiger ist, dessen Inspirationslehre eine sehr laxe, dessen Prophetismus ein durchaus moderner Begriff ist, eine Erweiterung der alten Weissagungsatomistik zu einer Gesammtweissagung des jüdischen Volks in seiner Geschichte und in seinen Institutionen auf das Christenthum, und der der biblischen Theologie eines Steudel, Nitzsch, Beck viel näher steht als der orthodoxen Dogmatik? Oder was hat Thomasius' modernisirte, in ihren Consequenzen dem gefährlichsten Rationalismus anheimfallende Christologie, was gar Liebner's an allen unklaren Velleitäten der modernen Theologie leidende christologische Dogmatik mit dem echten Lutherthum gemein? Wie war es möglich, daß Kahnis bis dahin als eine Säule der lutherischen Kirche angesehen wurde und sich selbst als solche geberdete, dessen Rechtgläubigkeit so wurmstichig, daß sie nur eine neue Auflage des Tholuck'schen geistreichen Eklekticismus ist? Dies Lutherthum ist, wie es scheint, etwas schlechthin Unberechenbares

und Vereinzeltes, von dem sonstigen theologischen Bildungsgange ganz Unabhängiges, dessen einfache Versicherung genügt, um in den Kreis exclusivster Gläubigkeit aufgenommen zu werden! Auch hier wieder tritt die vorherrschend äußerliche und juridische Stellung der ganzen Partei zu dem Bekenntnisse, zu dem unangetastet lutherischen Bekenntnisse, unter dessen Schatten sich so wohl ruht, deutlich hervor.

Betrachten wir nun zuerst die eigenthümliche Mischung von Religion und Politik, welche dies Neue Lutherthum mit Recht so verhaßt gemacht hat, so gilt als der bedeutendste Vertreter dieser unheilvollen Alliance, der Begründer der „göttlichen Ordnungen“ und des „von Gottes Gnaden“, der Bekämpfer der „Revolution“ und des „Rationalismus“, der Anwalt des Lutherthums in der preußischen Landeskirche, der Erfinder des „christlichen Staats“, der Beschützer all der Vorrechte der Staatskirche, der Vertheidiger all der Zurücksetzungen und Unterdrückungen der Sekten — Julius Stahl. Ein großes, glänzendes Talent, dem es gelungen, alle reactionären Elemente der Zeit in Einen Haufen zu sammeln, den nackten Egoismus der Feudalen mit christlicher Frömmigkeit zu bekleiden, das Willkürregiment der absoluten Herren zu göttlichen Ordnungen zu erheben, mit dem Gespenste der Revolution und des Atheismus alle Furchtsamen einzuschüchtern, in arger Wortfälschung mit der Freiheit und Duldung ein unverantwortliches Spiel zu treiben, das protestantische Gewissen als hohlen Subjectivismus zu verhöhnen, den freien, strebenden Geist an absolute Autoritäten zu binden und durch übermächtige „Institutionen“ zu erdrücken; mit Einem Wort, ein Mann, der seine Zeit — das sind die traurigsten Jahre der Furcht und des Druckes von 1849—58 — verstand, für sie die Formel fand und ihr den Stempel seines Geistes aufdrückte.

Die auf Geburt und Christlichkeit stolze Partei, welcher der Emporkömmling, der Sohn des jüdischen Viehhändlers, diente, hat mit seinem Tode (10. Aug. 1861) den einzigen Mann von Geist und Beredsamkeit, den sie besaß, verloren. Dessen hohe Talente noch mehr glänzten durch den dunkeln Hintergrund des preußischen Herrenhauses, der Kirchentage und Pastoralconferenzen, der märkischen Junker und Pastoren. Mit Recht beugte sich dieser gedankenarme Haufe, in lautem Beifallschorus, vor dem Manne, welcher es verstand ihre verhaßten Privilegien, ihre engen theologischen Vorstellungen tiefsinnig und mit wissenschaftlichem Schein zu begründen, der zu ihrer eigenen Ueberraschung ihre Vorurtheile zu großen Principien erhob, sie mit dem Heiligenschein christlicher Weltanschauung umgab. Er stand ganz allein in dieser Genossenschaft, dessen jauchzender Beifall wol oft seinen feinen Geist mit Ekel erfüllt hat. Ebenbürtig den Männern höchster Bildung, — als Staatsmann ähnlich einem D'Israeli in schneidiger Polemik, nur ernster und strenger, einem Guizot in doctrinärer Haltung, nur gewandter und einschmeichelnder — war er dazu verurtheilt, das abscheuliche Kauderwelsch eines Hengstenberg mit anzuhören, oder die Buffospäße eines Herrn von Gerlach zu belächeln. — Sein Talent war das seines Stammes, Scharfsinn und Witz, glänzende Antithesen, fein zugespitzte Pointen. — Er verstand es, die großen bewegenden Gegensätze der Zeit mit Schärfe zu präcisiren; für alle hervorragenden Erscheinungen der Geisteswelt die sie bewältigende Formel zu finden. Allen seinen Parteigenossen und der großen Mehrzahl seiner Gegner war er überlegen durch dialektische Schärfe, wie philosophische Cultur, durch Glanz der Sprache, wie Noblesse der Behandlung. Nirgends, auch in der erbittertsten Polemik verleugnete er diese maßvolle,

vornehme Haltung. Nirgends ließ er sich zu den letzten und härtesten Consequenzen fortreißen und diejenigen kennen ihn nicht, welche ihn für einen Mann der schroffen Doctrin, des äußersten Extrems halten. So einseitig und zugespitzt das Princip, von welchem er ausging, so abgeglättet und der Wirklichkeit angepaßt waren die Folgerungen; so mancherlei Ausnahmen, Clauseln und Wandlungen, je nach dem Wechsel der Zeiten, der Verhältnisse und herrschenden Persönlichkeiten ließ das Princip zu. Der weit greifende und gefährliche Einfluß, welchen dieser Mann lange Zeit ausgeübt hat, lag vorzugsweise in dieser Verbindung des durch seine Einseitigkeit imponirenden und herausfordernden Princips mit diplomatischer Geschmeidigkeit, mit Zweckmäßigkeitsgründen aller Art, mit aalglatten, kaum faßbaren Windungen, mit unerwarteten wieder entschlüpfenden Clauseln, mit scheinbaren aber sehr zweifelhaften Zugeständnissen. Er glich vielmehr den feinen Polemikern und Casuisten der katholischen Kirche, den diplomatischen Jüngern Loyola's, als den plumpen und erhitzten Lutheranern, deren Processe er führte. Man hat ihn oft genug einen Sophisten gescholten, und nicht mit Unrecht, wenn man dies Wort mehr im intellectuellen als im moralischen Sinne nimmt. Das sophistische Talent und der sophistische Zug seines Geistes zeigte sich vornehmlich in der schon angedeuteten alles beweisenden, und aller möglichen Wendungen und Schattirungen fähigen Rücksicht auf das Zweckmäßige und Erreichbare, auf die „bestehenden Mächte". Bei diesem Talent, mit den Gedanken und Worten ein virtuoses Spiel zu treiben, für vorübergehende Zustände und Stimmungen große, allgemein gültige Kategorien in Bewegung zu setzen, war es ihm möglich, mit Leichtigkeit die Stellungen zu wechseln, bald einen ernsthaften und gründlichen Constitutionalismus zu leh-

ren, bald wieder ihn in lauter Schein aufzulösen, bald das Recht der Union für die preußische Landeskirche, bald wieder das der Confession zu begründen, bald einen Antrag auf facultative Civilehe zu stellen, bald wieder alle und jede Civilehe und gerade die facultative Form als die allerverderblichste zu bekämpfen; und all die großen Worte: Freiheit, Duldung, Union, Protestantismus u. s. w. in der verwirrendsten Weise zu misbrauchen. — Stahl selbst hat die ihm eigenthümliche Begabung bezeichnet als *die*: „große historische Conceptionen" zu fassen, und doch fehlt es ihm so ganz und gar an echtem und treuem historischen Sinn und diese historischen Conceptionen sind nichts als glänzende und scheinbare *Formeln*, in welche die wirklichen Zustände zusammengefaßt werden. Ueberall ist die Formel übermächtig, ganz ähnlich wie bei Hegel, und die Wirklichkeit leidet Gewalt. Aber dann wieder wird das ideale Princip von der zufälligen Erscheinung der Gegenwart verschlungen und in dieselbe so tief hinabgezogen, daß es nichts als eine kritiklose Abschrift, eine dogmatische Construction der Wirklichkeit, mit allen ihren Mängeln ist. Die ganze Behandlung bleibt *dogmatisch*, *scholastisch*, ein Zurechtmachen auch der schlechtesten Wirklichkeit durch die Formel. — So groß die Meisterschaft des Präcisirens ist, so bewunderungswürdig die Schärfe und Schlagfertigkeit bei diesem Manne, so ganz und gar fehlt ihm Eins, das mit Recht als das χάρισμα des *deutschen* Volks gepriesen wird: das Gemüth, der einfache Wahrheitssinn. Daher ist nie der Eindruck seiner Rede, so glänzend sie auch sein mochte, wirklich mächtig und überzeugungsstark gewesen, es fehlte das pectus, die volle, den ganzen Menschen ergreifende Wahrheit. So blutlos und pergamentartig das welke Antlitz mit den eingeschnittenen Zügen, so blutlos und herzlos auch das schneidige Wort.

Stahl umfaßte in Schrift und Wort zugleich die Wissenschaft des Rechts und des Glaubens, die Sphären des Staats und der Kirche; ja! er war es, welcher aufs kunstvollste die theologischen und juristischen Fäden ineinander wob, die Rechtswissenschaft theologisch, die Theologie juristisch behandelte und eine privilegirte Staatskirche aufzubauen versuchte, welche unter der Gunst und dem Schirm des Staats zugleich wieder den Staat unter ihre beeinflussende Macht stellte. Ueberall waren es die „göttlichen Ordnungen" im Staat wie in der Kirche, die Macht der weltlichen Obrigkeit und des geistlichen Amts, welche sich die Hände reichten, um eine unantastbare Autorität für die gehorchende und glaubende Menge aufzurichten. Stahl wurde unter Friedrich Wilhelm IV. zugleich mit Schelling nach Berlin berufen und bildete hier die „christliche Weltanschauung", welche er schon in seiner „Philosophie des Rechts" (1830—37) und in seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" (1840) in den Grundzügen entworfen, immer mehr aus. — Als Neo-Schellingianer, als erklärter Gegner Hegel's, war er zur völligen Ausrottung dieser Philosophie ausdrücklich gerufen und von Schelling hatte er seine Polemik gegen die „rationalistische" Philosophie, gegen die „Vernunft a priori", gegen das „nur logisch Nothwendige" entnommen, mit ihm verlangte er eine „Umkehr der Wissenschaft" zum „Seienden" zu den „gegebenen Thatsachen und Mächten", mit einem Wort zum „Positivismus." Bald aber wandte er auch dieser Philosophie, als einer irre führenden, gnostisirenden, den Rücken und trat, immer enger eingeschlossen in den Kreis des berliner Parteitreibens, in das Lager des confessionellen Lutherthums über. Zu Anfang wandte er sich nur noch mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung und das fremde Terrain genau erkundend, den öffentlichen Verhältnissen

in Staat und Kirche zu. Auf kirchlichem Gebiet betheiligte er sich zuerst an den praktischen Fragen in zwei Sendschreiben an die Unterzeichner der Erklärung vom 15., beziehungsweise 26. Aug. 1845. Er trat hier zuerst für seinen, ihm später aufs engste verbundenen Freund Hengstenberg und die Partei der Evangelischen Kirchenzeitung ein. Dann, im Jahre 1846, übernahm er auf der berliner Generalsynode die Führerschaft dieser Partei und nahm, wenngleich noch in der Minorität, gegen die Mittelpartei Nitzsch's und J. Müller's, als Vertreter der äußersten Rechten, des wahren Lutherthums, mit Entschlossenheit und Erfolg den Kampf auf. Ein wichtiger Wendepunkt in seiner kirchlichen wie politischen Stellung wurde das Jahr 1848 mit seiner Revolution. Er trat nun in den Vordergrund, wurde Mitarbeiter an der neuen preußischen Zeitung, Mitbegründer und Vorsitzender der zur Vereinigung aller kirchlich-conservativen Kräfte gestifteten Kirchentage, trat in Verbindung mit der damals neu sich bildenden und zum Bewußtsein ihrer selbst kommenden feudalen Partei und erhob sich bald zum anerkannten Lehrer und Führer, zum wissenschaftlichen Orakel dieser Genossenschaft. Er besaß das große Geschick, auch die gemäßigtern Elemente, durch die Furcht vor dem Umsturz zu bannen und zu beeinflussen, die kirchliche und staatliche Reaction aneinander zu ketten, die freien Vereine, Pastoralconferenzen und Kirchentage, mit ihrer Agitation zur Vorbereitung für die officiellen Verhandlungen in den Kammern zu benutzen, die Losungen auszutheilen, die Programme zu formuliren und also 10 Jahre hindurch (1848—58) auf Gesetzgebung und Verwaltung des preußischen Staats eine mächtige, unheilvolle Einwirkung auszuüben. Der Gedankenkern, welcher all den glänzenden Diatriben in Reden, Vorträgen und wissenschaftlichen

Werken zum Grunde liegt, ist sehr einfach und bald erschöpft, er gewinnt nur den Schein des Reichthums durch das gewandteste Formelspiel, die bunt schillernde Mannichfaltigkeit in Anwendung und Ausführung der Grundbegriffe. In Wahrheit stoßen wir nirgends auf zusammenhängendes Denken, auf ernste wissenschaftliche Untersuchungen, an die Stelle der strengen Philosophie treten geistreiche Pointen, an die der Entwickelungen Antithesen. Die wissenschaftliche Grundlage, soweit von einer solchen geredet werden darf, ist wesentlich eine dualistische, ruht auf einer äußerlichen supranaturalen Anschauung. Ebenso ist auch die Form dualistisch; in scharfen und unversöhnten Gegensätzen, in grellen Contrasten verläuft überall die schimmernde Rede. Charakteristisch für diese Antithesen ist, daß sie für die beiden Gebiete des Staats wie der Kirche gleich lauten, ja! daß diese Sphären sich bis zur Ununterscheidbarkeit durchkreuzen und ineinander schieben. Der Staat wird zum Reich Gottes erhoben, die Kirche zu einer Rechtsinstitution erniedrigt. Stahl nennt den Staat geradezu das Reich Gottes auf Erden. Von diesem Gedanken ausgehend, fordert er eine über den Menschen schlechthin erhabene Autorität mit unbedingtem Anspruch auf Gehorsam und Ehrfurcht. Das ist die Obrigkeit, in höchster Spitze der souveräne Fürst, — das ist die Bedeutung des „von Gottes Gnaden.“ Gott selbst ist der eigentliche Herr und Gesetzgeber im Staat, dieser eine „göttliche Institution.“ Nur in seinem Namen regiert der Landesherr. Sein Ansehen beruht auf der Verordnung, Ermächtigung, Einsetzung Gottes. Nicht durch sich selbst übt ein Mensch die obrigkeitliche Gewalt über einen andern, auch nicht durch Vertrag, allein durch ein göttliches Recht. Wie Stahl im Staat Autorität auf der

einen, Gehorsam und unbedingte Unterwerfung unter den Stellvertreter Gottes auf der andern Seite fordert; ebenso für das Gebiet des Glaubens auf der einen Seite die göttliche Offenbarung, auf der andern die treue, nicht zweifelnde Annahme, den Glauben. Seine Theologie ist äußerlichste, roheste Offenbarungstheologie. Gott selbst ist im Staat wie in der Kirche der absolute Herr, er regiert durch seine göttlichen Institutionen, seine Stellvertreter, die Menschen von Gottes Gnaden; ebenso durch seine himmlischen Offenbarungen und die Träger derselben, die Verwalter der Sakramente und Inhaber der Schlüsselgewalt, und er verlangt diesen von ihm selbst gesetzten Ordnungen, von ihm selbst geweihten Trägern gegenüber, Gehorsam und Glauben. Offenbar ist in diesem ganzen Systeme der Autoritäten, göttlichen Ordnungen und Gnadenwirkungen, in der nach orientalischer Art Königthum und Priesterthum als die herrschenden Stände sich die Hand reichen, kein Ort für Freiheit und Sittlichkeit. Vielmehr ist die eigentliche Sünde die Freiheit des Subjects, die freie Forschung in Glaubensdingen, die freie Selbstbestimmung im Staat. Diese Ursünde, diese teuflische Erhebung des Subjects, nennt Stahl — und dies ist der allerwichtigste Begriff in seinem System — Revolution.

Ganz dasselbe, was auf dem staatlichen Gebiet Revolution, ist auf dem kirchlichen Atheismus und Rationalismus. Denn diese beiden sind wieder gleichbedeutend. Und so sind wir bis auf die letzten dualistischen Grundlagen der Stahl'schen Theorie, auf den ganz äußerlichen und unvermittelten Gegensatz von Gott und Mensch, von Autorität und Freiheit, von Gott gegebenen Ordnungen und Revolution, von unfehlbarer Offenbarung und forschender Vernunft, von Theokratie und Atheismus hindurchgedrungen. Die einzigen Vermitt-

ler dieser Gegensätze sind: die Stellvertreter Gottes, die göttlichen Anstalten und Ordnungen, die einzige Form, die Freiheit zu gebrauchen, ist: die Unterwerfung. — Von besonderer Wichtigkeit für die Erkenntniß dieser theokratischen Doctrin und geradezu von der Bedeutung eines kurz gefaßten Programms ist der Vortrag Stahl's: „Was ist Revolution?“ gehalten im evangelischen Vereine 1852. Danach ist Revolution etwas ganz Anderes und viel Böseres, als man gewöhnlich meint. Nicht ein einmaliger Act, sondern ein fortdauernder Zustand; ein großes, fort und fort arbeitendes, grundböses Princip. Nicht eine vorübergehende Empörung, Vertreibung der Dynastie, Umsturz der Verfassung, wie sie zu allen Zeiten vorkommt, vielmehr eine bestimmte politische Lehre, welche seit 1789 die Völker erfüllt und die Einrichtungen des öffentlichen Lebens bestimmt, — die „Gründung des ganzen öffentlichen Zustandes auf den Willen des Menschen statt auf Gottes Ordnung und Fügung.“ Mit Einem Wort: theoretischer und praktischer Atheismus, Leugnung Gottes und Erhebung gegen ihn, die Lehre, daß alle Obrigkeit und Gewalt nicht von Gott, sondern von den Menschen, die ausgesprochene Absicht, die Herrschaft Gottes und seiner Gebote zu stürzen, alles in den Dienst menschlicher Willkür und zuchtlosen Gebarens zu stellen. Dies revolutionäre Princip ist die eigenthümliche weltgeschichtliche Signatur der Gegenwart, mit der Revolution zu brechen die höchste Aufgabe und das einzig christliche Programm. — Die Forderungen der Revolution sind aber: 1) die Volkssouveränetät, sei es in der demokratischen Republik, sei es in der Monarchie, in welcher der König der Knecht des Parlaments; 2) die Freiheit, das ist das Gewährenlassen in allen Gebieten: Freizügigkeit, Gewerbefreiheit, Freiheit der öffentlichen Lehre, Sektenfreiheit, Ehescheidung; 3) die

Gleichheit, d. i. die Aufhebung aller Klassen und Stände, des ganzen gegliederten Organismus, die völlige Entgliederung der Gesellschaft; 4) die Trennung der Kirche vom Staat, d. i. die Gleichberechtigung aller Religionsgenossen, die Gleichstellung aller Lehren und Culte; 5) die Charte, d. i. die Vernichtung der ganzen, naturwüchsigen, gesetzlichen Verfassung des Landes; 6) die Aufhebung aller erworbenen Rechte für das Volkswohl; endlich 7) eine neue Vertheilung der Staaten nach den Nationalitäten wider das Völkerrecht. Das Streben dieser atheistischen Revolutionäre geht dahin, „Gottes Weltplan" entgegenzutreten, nach welchem einem Jeden gliedliche Stellung, verschiedener Beruf und verschiedenes Recht zugewiesen ist; nicht danach zu fragen, „ob Gott eine Religion offenbart", sondern das, was ein jeder über Religion meint, gewähren zu lassen; nicht die Verfassung, welche „durch Gottes Fügung" geworden, als bindend zu ehren, sondern eine neue zu machen, als die eigene und bewußte That der Freiheit; nicht die Vertheilung der Staaten, wie „Gott" sie geordnet, gelten zu lassen, sondern alle Völker wieder in ihre ursprünglichen Zustände zurückzuführen. Der letzte Schritt aber all dieser Forderungen ist: die Aufhebung des Eigenthums, der Communismus!! Wie eng dies revolutionäre, sündhafte Princip mit dem Rationalismus zusammenhängt, wie es hier seine letzte Wurzel hat, liegt auf der Hand. Rationalismus ist ja nach Stahl in seinem tiefsten Grunde nichts anderes als: „Emancipation des Menschen von Gott." Der Mensch will der Offenbarung nicht bedürfen, weil seine Vernunft weise genug, des Gnadenbeistandes nicht, weil sein Wille stark genug, der Sühnung durch das Blut Christi nicht, weil seine Tugend reich genug. Der Rationalismus ist mehr als Un=

glaube an Gott, es wohnt in ihm der „Gegenglaube an den Menschen“, er ist teuflische Selbstvergötterung. Rationalismus und Revolution, diese beiden in ihrer tiefern Fassung, stellen das böse Princip in seiner schärfsten Gestaltung dar, treten daher auch nicht zu allen Zeiten, sondern nur in bestimmten Momenten der Weltgeschichte auf. Ein solcher Moment ist die Gegenwart, die „apokalyptische Zeit.“ Und es gibt nur Eine Macht, die Revolution zu brechen und den Rationalismus zu überwinden, das ist der Offenbarungsglaube des Christenthums. Er gründet das ganze Leben auf Gottes Ordnung und Fügung, er gibt die freudige Hingebung an den König, den Gott gesetzt, an den Stand und die Standesrechte, die er uns zugewiesen, an die Güterverteilung, die er gegeben hat.

Das ist die Hauptsumme der Gedanken, welche der Doctrinär der politischen und kirchlichen Reaction unter seinen Parteigenossen in Umlauf gesetzt hat, das ist der ganze Reichthum, von dem sie noch heute zehren!

Fragen wir nun, wo diese göttlichen Autoritäten zu finden, auf welchen Kreis sie zu beschränken seien, welche Ordnungen und staatlichen Zustände von Gott selbst gefügt, welche dagegen durch das böse Princip menschlicher Willkür geschaffen, so ist die Antwort nicht so leicht. Das erbliche Königthum in seiner absoluten Gestalt, mit ein wenig Scheinconstitutionalismus, die geistliche Amtsgewalt in Form eines erneueten Episcopats — das sind vor allem die von Gott gefügten Ordnungen, die unverletzlichen Autoritäten. — Aber sie steigen doch noch tiefer herab. Der Mensch soll sich in Ehrfurcht beugen, nicht allein vor der höchsten staatlichen Autorität, dem König von Gottes Gnaden, nein! auch noch vor einer ganzen Schar kleiner Autoritäten, vor all den „klei-

nen Herren" mit ihren alten Privilegien und Ansprüchen, mit ihren absurden Bevorzugungen. Auch diese Gliederungen und Bevorzugungen werden unmittelbar auf Gott zurückgeführt. Auch in all diesen verrotteten und der Vergangenheit angehörenden Zuständen ist göttliche Autorität und Herrlichkeit zu ehren. Ueberall macht Stahl sich zum Anwalt der bevorzugten Klassen, zum Fürsprecher ihrer unverjährbaren Rechte, nicht im Namen menschlicher, nein! göttlicher Ordnung. Die politische Erhebung des Bürgerthums dagegen, der Fortschritt der Zeit zu Gewerbefreiheit, Freizügigkeit und Religionsfreiheit; alle die aus einer neuen Formation der Stände, aus einer freiern Bewegung der Einzelnen, aus einer rascher pulsirenden, unendlich erhöhten Communication aller Kräfte und Thätigkeiten im Staat, mit unabweisbarer Nothwendigkeit hervorgehenden Forderungen, — sie alle sind Ausflüsse des bösen Princips, gehen darauf aus, die göttlichen Ordnungen anzutasten, die Gesellschaft zu „entgliedern." In diesem Sinne kämpft er für die sogenannten „conservativen" Elemente einer „gesunden" Landesvertretung, gegen die preußische Gemeindeordnung von 1850, für die Aufrechterhaltung der alten Kreisordnung, der gutsherrlichen Polizei, nach welcher die „kleinen Herren" die Träger der obrigkeitlichen Gewalt bleiben; für die neue Stiftung von Familienfideicommissen, für die Zusammensetzung des preußischen Herrenhauses in der gegenwärtigen Gestalt, das heißt für das politische Uebergewicht des Junkerthums. Das preußische Herrenhaus ist Stahl's eigenste Schöpfung, niemand hat für den kleinen Adel mehr gethan und den ganzen Schwerpunkt des preußischen Staats so sehr in diese engherzigste, von dem Geiste und der Bildung der Zeit am meisten verlassene Kaste gelegt, als er.

Diesen kleinen Herren ebenbürtig zur Seite stehen die pro-

testantischen Pastoren. Am liebsten möchte Stahl ihnen die alten Episkopalrechte einräumen und bedauert aufrichtig, daß der Episkopat „so ganz gegen die echten Forderungen der Reformation" in der protestantischen Kirche zu Grunde gegangen. Denn das geistliche Amt ist ein von Gott selbst geordnetes. Es steht über der Gemeinde. Wenigstens nach lutherischer Auffassung ist die Kirche eine göttliche Gnadenanstalt, eine „gegebene sächliche Macht", eine heilige Stiftung, welche den Menschen umfängt, ihn „vor" seiner eigenen That mit den anvertrauten Gnadenmitteln ergreift und zum Glauben bereitet. Sie ist es, welche das Verständniß des göttlichen Worts rein bewahrt, von ihren Vertretern, den Trägern des Amts, werden die Sakramente mit ihrer specifischen Kraft verwaltet, wird die Sündenvergebung ertheilt, und so steht denn dies geistliche Amt „über" den Menschen, als „ein gegebenes Ansehen", als ein „Born des Segens", der auf sie herniederquillt und von dem sie nur zu empfangen brauchen.

Betrachten wir diese Grundzüge des reactionären Systems etwas näher, so springt vor allem der völlig hohle und äußerliche Dualismus, in welchen alles Einzelne eingespannt wird, in die Augen. Eine theokratische, mit übernatürlichen Kräften und Autoritäten ausgestattete Welt, wie sie unserer occidentalischen Anschauung ganz fremd geworden, breitet sich vor uns aus. Eine Welt über und vor dieser wirklichen, die göttlichen Ursprung und Ansehen für sich in Anspruch nimmt. Ein gnostisches Reich von Gewalten und Einrichtungen, welches in den Wolken schwebt, von dem wir nicht wissen, wie es entstanden, wie der Menschengeist an ihm einen Antheil hat. — Alles verständige Denken, aller natürliche Zusammenhang der Dinge, alle geschichtliche Betrachtung hört

bei diesem Phantasiereich, das sich auf reiner Willkür und unbewiesener Behauptung auferbaut, auf. — Weshalb sind die Zünfte, die Fideicommisse, die obrigkeitlichen Rechte des Adels, mit Einem Worte alle Reste des Mittelalters von Gott gefügt und darum unantastbar? Weshalb die Gewerbefreiheit, die Beweglichkeit des Eigenthums, alle die Forderungen persönlicher Selbständigkeit und innerster Gewissensfreiheit, wie sie mit der neuen Geschichte beginnen und die wohlberechtigten Consequenzen der Reformation, dieser Gewissensthat, sind, aus teuflischer Willkür geboren? Haben nicht die Menschen unter Gottes Leitung im Mittelalter die Geschichte gemacht und wieder, sitzt nicht Gott selbst bis in die neueste Zeit im Regiment, nicht allein bei den Geschicken der Einzelnen, auch bei allen Fortschritten und Umbildungen in Kirche und Staat? Und ist das Streben nach innerster Gewissensfreiheit und jeder freiern persönlichen Bewegung, die aus ihr geboren, wirklich nichts als eine Auflehnung gegen Gott? Liegt nicht vielmehr in diesem Drange, der endlichen Autoritäten ledig zu werden, alle die kleinen und nächsten Abhängigkeiten abzustreifen, das tiefe Verlangen, nur von der Einen, absoluten Autorität gebunden und gezogen zu werden, die allein wahrhaft frei macht; im Dienste der großen sittlichen Gemeinschaft des Staats zu stehen, nicht in dem einzelner bevorrechteter Stände?! Ist nicht diese ganze Theorie von der Revolution durch und durch doctrinär und ungeschichtlich? Ist sie nicht die oberflächlichste und ungläubigste Betrachtung zugleich, welche überall nur die Caricaturen der Freiheit sieht, nirgend ihr tieferes Streben zu erkennen vermag; welche auf ein grundböses Princip die an die Oberfläche tretenden Erscheinungen zurückführt, statt in dem Umsturz die neuen Grund legenden Gedanken, in der Verneinung die neue Erhebung und Bejahung mit zu schauen?

Und werden denn wirklich die ewigen, göttlichen Ordnungen umgestürzt, können sie überhaupt umgestürzt werden? — oder sind es immer nur die vergänglichen Gebäude aus Stroh und Stoppeln, die im Feuer des Weltgerichts verzehrt werden? Diese Lehre von der diabolischen Auflehnung ist offenbar ebenso abgeschmackt und gotteslästerlich, als die vom Teufel selbst und seinem Regiment auf Erden, wie sie auch mit Nothwendigkeit auf ihn zurückführt. Sie steht im directen Widerspruch mit der Geschichte selbst und jeder wahrhaft geschichtlichen Anschauungsweise, vor welcher sich alle Erscheinungen wieder als ein ununterbrochener Zusammenhang, alle miteinander ringenden Gegensätze als zusammengehörende Factoren Eines großen geistigen Umbildungsprocesses darstellen. Wenn Stahl unsere Zeit die „apokalyptische" nennt, d. h. diejenige, in welcher die Gegensätze des Göttlichen und Teuflischen in voller Reinheit einander gegenüberstehen, so nennen wir mit größerm Rechte seine ganze Geschichtsbetrachtung die „apokalyptische" und behaupten, daß er nie über diesen rohesten Dualismus, welcher einer krankhaften Erregung und Spannung im Gefolge des ersten Christenthums angehört, hinausgekommen ist.

Mit diesem Dualismus steht in nächster, naturnothwendiger Verbindung der äußerliche Supranaturalismus. Nicht ein milder, inconsequenter, sogenannter biblischer, der sich auf die Inspiration der kanonischen Schriften, überhaupt die der Vergangenheit angehörende Offenbarung beschränkt, nein! ein consequenter, echter, wie er in der katholischen Kirche seine vollste Ausprägung gefunden hat. Dieser consequente Supranaturalismus führt zu fortgesetzten göttlichen Offenbarungen, durch welche die ursprüngliche rein erhalten und richtig ausgelegt wird, zu einer Offenbarungsanstalt, zu Trägern und Leitern der Offenbarung, zu Gnadenacten, die an bestimmte

Mittel und Mittler gebunden sind; also: zu einer untrüglichen Kirche, zu einem von Gott geordneten Priesteramt, zu magisch wirkenden Sakramenten. — Alle diese für die katholische Kirche charakteristischen Forderungen stellt auch Stahl. Er will freilich nicht zugeben, daß die katholische Kirche allein im Besitz der reinen Wahrheit sei, aber er erkennt doch „katholische Züge" an, welche die lutherische, da wo sie ihr fehlen, wiederzugewinnen suchen müsse. Vor allem gehört hierher die Autorität der Kirche, als der Trägerin der neuen Lehre. Autorität ist ja überhaupt für Kirche wie Staat das höchste Princip, sie ist recht eigentlich das Gegengift und Gegenbild gegen die Revolution. Diese Autorität ist eine göttliche, absolute; von einer endlichen, anfechtbaren, nur vorübergehenden, ist nirgend die Rede. Sie wird geübt von den Trägern des Amts und Stahl spricht es ausdrücklich und mit vollstem Bewußtsein aus, daß ein „ökumenisches Episkopat" und eine geschichtliche „Continuität des Amts" auch für die lutherische Kirche zu erstreben seien. Er gibt den Puseyten darin vollkommen recht, daß sie diesen katholischen Zug wieder in seinem ganzen Werthe zur Geltung gebracht. Er will auf die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben keineswegs das Gewicht legen was Luther selbst ihr beigemessen, bezeichnet es vielmehr als eine Einseitigkeit des großen Reformators, alle Stücke aus diesem Mittelpunkte abzuleiten, und erklärt daher die verderbliche Neigung, „die Sakramente und Vollmachten des Amts in bloßen Glauben aufzulösen, dagegen den äußern Bau und die einheitliche Gliederung der Kirche nicht genug zu beachten." Er nennt es eine Einseitigkeit des Altprotestantismus, die geschichtliche Continuität durchbrochen zu haben. Er möchte das Band zu den Größen des christlichen Alterthums, zu den Märtyrern, den

Kirchenvätern, zu den kirchlichen Mustern des Mittelalters wiederherstellen. Ihm sind Gregor VII., Innocenz III., Pius VII. nicht Bilder des Antichrist, sondern „auserwählte Werkzeuge Christi.“ — Vor allem hält er die Einbuße der Erbauung an der „wahren Heiligengeschichte“ für eine große. Das „aller Empfindlichste aber ist der Bruch mit der alten Verfassung und damit der Verlust der ökumenischen Einheit, der Bekenntnißverbürgung und der äußern Selbständigkeit der Kirche.“ — Des Papstthums nimmt er sich bei jeder Gelegenheit und mit besonderm Eifer an. Von den römischen Päpsten behauptet er, daß sie bei ihren Lehren von der Statthalterschaft Christi auf Erden doch „niemals Christo die ihm gebührende Ehre entzogen, niemals sich selbst in göttlicher Weise anbeten lassen, niemals sich eine Herrschaft nach Belieben beigelegt haben.“ — In der Lehre vom geistlichen Amte steht er nicht allein darin, daß dieses Amt von Gott selbst gestiftet sei, vor der Gemeinde gewesen und über ihr schwebe, ganz auf katholischem Boden, er legt auch, ebenso wie die katholische Kirche, das ganze Gewicht auf dies Amt an sich, ohne Rücksicht auf die Träger desselben und ihren lebendigen Glauben. Ihm kommt es vor allem an auf das „Anstaltliche“, auf die Institutionen mit ihrem bindenden Ansehen über den Menschen. Er tadelt an den Männern der Subjectivität, vor allem an Bunsen, „daß sie nichts wissen von der Macht und dem Recht einer Sache über den Menschen, eines Organismus, der Träger Gott verordneter Aufgaben ist, über den Einzelnen.“ Er erklärt die conservative Richtung, deren Wortführer er selbst, als „die Sehnsucht aus dem Menschlich-Freien nach dem Göttlich-Bindenden, nach der wahrhaftigen Wahrheit über den individuellen Ueberzeugungen, nach der Macht der Institutionen über die Majoritäten.“ Er glaubt im Sinne Hegel's

und Schelling's das Recht der objectiven Mächte gegenüber einer eiteln, sich aufspreizenden Subjectivität zu vertreten, aber er sieht nicht, wie er die Lehre dieser Männer bis zur äußersten Caricatur verzerrt hat. Er versteht unter diesen objectiven Mächten nicht, wie sie, die geistigen Mächte einer großen Gemeinschaft, eines Volks, einer Zeit, unter deren Wucht der Einzelne steht, sondern privilegirte Stände und Aemter; ihm sind diese objectiven Mächte ferner göttliche, absolut berechtigte und alles Streben, Suchen, Kämpfen und Zweifeln des Subjects nichts als leere Subjectivität; er hat keine Ahnung von der Bedeutung und dem unveräußerlichen Recht des Subjects, sich selbst die Wahrheit zu erringen, sie individuell zu gestalten und die objectiven Zustände und Meinungen der Zeit weiter zu bilden, wie Hegel dies oft mit so wunderbarer Gewalt ausgesprochen hat. Er kennt dies jus reformationis nicht. Er kennt überhaupt nicht den lebendigen und ununterbrochenen Proceß zwischen dem Subject und der objectiven Welt, in welchem das Subject nicht allein aufnimmt und sich unterordnet, sondern jede Wirkung mit einer Gegenwirkung beantwortet. Er ist vielmehr der Vertreter einer starren, in sich abgeschlossenen Objectivität, die er so empörend das Recht einer Sache(!) über den Menschen nennt. Er steht ganz auf dem Boden katholischer, das ist, untrüglicher, Autorität. Daher der schmähliche, immer wiederkehrende, wirklich blasphemische Gebrauch, den er mit dem Worte „Göttlichkeit" treibt. Diese Sünde gegen das zweite Gebot geht durch sein ganzes System. Er isolirt diese Göttlichkeit, ganz ebenso wie die katholische Kirche, auf eine Reihe von Punkten, die im Umkreise der Endlichkeit liegen, auf Stände, Einrichtungen, Lehren, die ohne weiteres zu absoluten erhoben, d. i. vergöttert werden, und er unterscheidet

sich nur dadurch von ihr, daß er diese heidnische Vergötterung auch noch auf das Cäsarenthum und die Privilegien der kleinen Herren ausdehnt, während die katholische Kirche die magische Kraft nur auf den geistlichen Stand, in höchster Spitze das Papstthum, wirken läßt, von welchem aus alsdann die kirchliche Tradition und die Sakramente mit beherrscht werden.

Dies Heidenthum der katholischen Kirche, alle diese göttlichen und darum festen und unüberwindlichen Punkte mitten im Fluß der Endlichkeit, alle diese verwirrenden Reden von den „Stellvertretern" Gottes, von den göttlichen Aemtern und Kräften, weiß er sich vollkommen zu eigen zu machen, diese „Autorität der Kirche", dies „Recht des Amts", diese „Magie der Sakramente", diese „Bedeutung der Schlüsselgewalt" ist ihm das Höchste auch für die lutherische Kirche, auf alle diese Lehren legt er das größte Gewicht, ein weit größeres als auf die vom rechtfertigenden Glauben, und sieht es demgemäß für den größten Mangel und Makel der reformirten Kirche an, daß sie einen entschieden antimysterischen, d. h. antimagischen Zug habe. In seiner letzten und bedeutendsten theologischen Schrift: „Die lutherische Kirche und die Union" (zweite Auflage, 1860) wird dieser Unterschied der mysterischen und antimysterischen Richtung, als der durchgehende und fundamentale, die beiden protestantischen Confessionen für alle Zeiten trennende, aufgeführt. Freilich in einer Weise, daß dabei Zwingli und seine Lehre aufs häßlichste carikirt, dagegen das ursprüngliche Lutherthum gefälscht und in ein von römisch-katholischen Anschauungen inficirtes umgewandelt wird. In diesem Werk bestätigt sich aufs vollkommenste unsere Behauptung, daß Stahl einer wahrhaft historischen Behandlung ganz unfähig, daß er aufs leichtfertigste mit großen geschichtlichen Erscheinungen umgeht und, von vorn-

herein von dogmatischen Gesichtspunkten geleitet, nach einem festgesetzten Punkte hinstrebt, mit dem triumphirenden Schluß: quod erat demonstrandum. So behauptet er keck, das oberste Princip sei bei Zwingli, nicht wie bei Luther die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, sondern der Gedanke: das Heil allein aus Gott, oder die „Alleinursachlichkeit Gottes." Diese Alleinursachlichkeit wird dann dahin carikirt, daß Zwingli auch alle Mittelursachen, alle „werkzeuglichen Leiter der Gnade", ausdrücklich ausschließe und damit alle der Kirche verliehenen Vollmachten, alle kirchlichen Organe. So bekämpfe er denn nicht allein, wie er angebe, alle Creaturvergötterung, sondern halte auch alle menschliche Vermittelung für Creaturvergötterung. Die offenbare Verdrehung und Fälschung in dieser Darstellung des Zwingli'schen Systems ist die, daß derselbe allerdings von causis secundis mit bestimmten Worten redet, aber sie nicht zu Ursachen im höchsten und absoluten Sinne erheben will, vielmehr sehr stark und mit vollem Rechte zur Abweisung aller Creaturvergötterung darauf dringt, daß diese Mittelursachen nur Durchgangspunkte seien, nur instrumenta, eben nur endliche Organe, bei denen nicht stehen zu bleiben, auf welche namentlich der Glaube sich nicht zu richten habe, der vielmehr überall auf den absoluten Gott, als sein letztes Ziel und einzigen Inhalt hinstrebe. Das ist bei ihm: „Simplex in unum Deum fiducia." So ist es also unwahr, daß Zwingli alle creatürlichen Mittel und menschliche Organe ausschließe aus Gottes Gnadenwirkung, er will dieselben nur nicht zu selbständigen Ursachen emporwachsen lassen, damit sie sich nicht an die Stelle Gottes setzen und für sich Vergötterung in Anspruch nehmen; sie sollen mit Einem Wort endliche Mittel bleiben. Das ist es aber eben, was Stahl nicht will. Er

will und liebt die Creaturvergötterung. Nicht darauf allein kommt es ihm an, daß Gott sich secundärer Ursachen zu unserm Heil bediene, darauf vielmehr, daß dies in übernatürlicher Weise geschehe, „daß er durch besondern Rathschluß und Verheißung eine Wunderwirkung, ein Innewohnen und Durchwirken seiner selbst in sie gelegt, die Mittheilung einer Gnade an sie gebunden, daß er durch Besprengung mit Wasser die Wiedergeburt, durch Genuß von Brot und Wein den Leib Christi, durch Absolution des Dieners der Kirche die Sündenvergebung mittheilt." — So besteht denn das „Mysterium", welches er als das Palladium der lutherischen Kirche hoch hält, in der „Verbindung Gottes mit der Creatur", in der „unsichtbaren und übernatürlichen Wirkung durch Dinge, welche sichtbar und natürlich solche Wirkung nicht haben." Ja, er drückt sich noch deutlicher aus und enthüllt das sonst wohl versteckte Heidenthum, wenn er sagt: „Der Mensch soll schöpferisch sein, gleichwie Gott schöpferisch ist", wenn er den katholischen Begriff der „Vertretung" sich aneignet und den Ausspruch nicht scheut: „man ehrt Gott wahrhaft, wenn man ihn nicht blos in seiner Person, sondern auch in den von ihm gegründeten Einrichtungen und von ihm beseelten Vertretern ehrt." — So kommt er von den göttlichen Ordnungen zu den göttlichen Persönlichkeiten, den von Gott beseelten Vertretern, ganz ebenso wie die katholische Kirche, und der Uebergang zum untrüglichen Papst, zum heiligen Vater, bedarf kaum noch Eines Schrittes. — Stahl hat vollkommen recht, wenn er den Gegensatz der lutherischen und reformirten Kirche in der Lehre von den Sakramenten als den der mysterischen und antimysterischen Richtung formulirt, er hätte auch sagen können, die lutherische Kirche halte noch an den Sakramenten als solchen fest, während

die reformirte sie auflöse; aber er hat unrecht und thut der lutherischen Kirche entschieden unrecht, wenn er diesen Gegensatz zu einem fundamentalen steigert und alle Lehren und Einrichtungen mit ihm erfüllt. Vielmehr sind die beiden übrig gebliebenen Sakramente auch in der lutherischen Kirche nur noch katholische Reste, vielmehr steht die magische Wirkung derselben, die nicht an den Geist, sondern an sinnliche Mittel gebunden ist, mit der centralen und alles bestimmenden Lehre vom Glauben in einem unauflöslichen Widerspruche, und die eigentlich sakramentale oder mysterische Kirche ist allein die katholische. Wie alles bei Stahl nach dieser sakramentalen Kirche hinstrebt, zeigt sich deutlich, nicht allein darin, daß er gar keine Freude an der urprotestantischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben hat und, wohl wissend, mit welcher Gewalt hier das Recht der Subjectivität zum Ausdruck gekommen, überall leichten Fußes über sie hinwegschlüpft, sondern auch darin, daß die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl ihm offenbar nicht genügen, daß er vielmehr da, wo von den „Mittelursachen des Heils" die Rede, ihnen gewöhnlich die Beichte, Absolution und das geistliche Amt zugesellt, überhaupt auf die Schlüsselgewalt das größte Gewicht legt. Hier tritt die Fälschung des Lutherthums und die Infection mit durchaus katholischen Anschauungen am deutlichsten zu Tage und es sind in Wahrheit nur noch Kleinigkeiten und Aeußerlichkeiten, die den Anwalt des Lutherthums von Rom trennen. Zu solchen Kleinigkeiten gehört das Sakrament der Ordination, welches nirgends von Stahl ausdrücklich gelehrt wird, zu welchem aber alle Voraussetzungen hinführen. Die Lehre vom Amt und seiner göttlichen Einsetzung wird erst durch dieses Sakrament vollkommen klar und sinnlich-handgreiflich, wie solche Handgreiflichkeit überhaupt der Vorzug der echten katholischen

Kirche ist, während unsere katholisirenden und hierarchisirenden Lutheraner immer nur in leeren Versicherungen, wie in den Wolken, schweben, ohne über das Wie ihrer beanspruchten Göttlichkeit irgend eine verständige Rechenschaft geben zu können.

Gehen wir nun von diesem weltlichen Haupte der hierarchisch-katholisirenden Lutheraner zu den eigentlichen Theologen über, so treten uns hier die Namen Löhe, Delitzsch, Vilmar, Kliefoth, Münchmeyer, Petri u. a. entgegen.

Sie haben sich bis dahin noch gescheut, mit den Altlutheranern zu brechen, in der Hoffnung den größern Theil derselben zu sich herüberzuziehen. Sie haben sogar die streitigen Fragen wiederholt für „offene" erklärt, welche sie in ihrem gemeinsamen Gegensatze gegen die Unionstheologie nicht voneinander scheiden und denselben nicht mit betreffen. Indessen sind nicht nur von Seiten der Altlutheraner, in dem bedeutendsten Organ derselben, der Rudelbach-Guerike'schen Zeitschrift, auf den gefährlichen Hierarchismus dieser jungen Generation starke lutherische Keulenschläge geführt, sondern auch Männer wie Höfling, Hofmann und Harleß*) haben sich für verpflichtet gehalten, das wahre Lutherthum gegen dieses Hyperlutherthum zu vertreten, aus Luther's Schriften wie aus den Symbolischen Büchern den Beweis zu führen, daß die neuen puseyitischen Lehren vom geistlichen Amt und der Kirche nicht echt-lutherischen Ursprungs seien. Aber unzweifelhaft sind diese Lehren, so sehr sie den hierarchischen Gelüsten protestantischer Päpstleins entgegenkommen,

*) Höfling, „Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung" (1850); Harleß, „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre" (1853); Hofmann, „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", XVIII, 129 fg.

och nicht rein aus solchen zu erklären, so nahe sie sich mit er politischen Reaction berühren und mit dem Entsetzen, welches die Umwälzung der Jahre 1848 und 1849 in den Gemüthern der „Kirchlichen" hervorrief, doch nicht allein aus diesen Schrecknissen entstanden. Der Ursprung dieser Richtung geht weiter zurück, die Schriften von Löhe und Delitzsch sind vor dem Jahre 1848 erschienen.*) Es ist das Kirchenthum überhaupt und die Kirchenlehre, auf welche im Gegensatz zum Christenthum und zur subjectiven Frömmigkeit schon mit dem Beginn der neuen Orthodoxie die stärksten Gewichte gelegt wurden; es ist mit Einem Wort die Richtung auf eine todte, äußerliche, traditionelle, dem Bewußtsein und Leben der Gegenwart entfremdete Objectivität, welche mit Nothwendigkeit zu den katholisirenden Theorien von Kirche und Kirchenamt führte. Galt doch in diesen Kreisen überhaupt die Macht der Subjectivität, eines lebendigen, gegenwärtigen, durch alle Kräfte des Gewissens wie des Wissens vermittelten Glaubens nichts, gegenüber der kirchlichen Tradition, des ein für alle mal als Glaubensgesetz hingestellten Bekenntnisses! War doch dies wüste Bekenntniß- und Autoritätsgeschrei schon der wenn auch noch sehr unklare und von Vielen ganz bewußtlos hingesprochene Ausdruck eines katholischen Traditionstriebes, das Sympton einer das innerste Leben des Protestantismus ergreifenden Krankheit! Mochte auch ein H. Leo mit seinem Cultus der „objectiven Mächte", der „göttlichen Ordnungen", der „absoluten Autorität", der Zucht und Beugung unter diese Mächte, wol so weit blicken, um die Consequenzen solcher Knechtung und Zertretung der

---

*) Löhe, „Drei Bücher von der Kirche im Jahre 1845"; Delitzsch, „Vier Bücher von der Kirche im Jahre 1847."

Innerlichkeit zu überschauen, die große Zahl der protestantischen Theologen erging sich ganz gedankenlos in der Bekenntnißanbetung und hatte gewiß kaum eine Ahnung davon, wie sehr sie von dem Wesen der eigenen Kirche abgefallen sei. Sie meinte, die Werkgerechtigkeit, von welcher der Protestantismus sich so entschieden abgewandt, beziehe sich nur auf die Werke im engsten und gewöhnlichsten Sinne des Wortes, auf die Uebung praktischer Sittlichkeit; daß es aber auch auf dem intellectuellen Gebiete todte Werke gebe, daß auch hier ein opus operatum Werth und Verdienst in Anspruch nehmen könne, das opus operatum eines dem Subject als Gesetz und Norm äußerlich gegenübestehenden Bekenntnisses — das entging ihrer Kurzsichtigkeit. Nur Wenige gab es, welche sich zu dem Zugeständniß herbeiließen, das Symbol und sein Bekennen habe keinen Werth vor Gott, wenn es nicht das Erzeugniß des gegenwärtigen Glaubens der Gemeinde sei, wenn es nicht statt auf dem Papier mit dem Griffel des Geistes auf den Tafeln des Herzens geschrieben stehe und zusammenhängend mit dem fortgehenden thatsächlichen Bekenntniß der Gemeinde das lebendige Gepräge ihres innersten Wesens, nicht aber eine äußere Schranke und ein aufgerichtetes Gesetz für ihren Glauben sei.*) Noch Wenigere aber gingen der Frage auf den Grund, was Glaube im ursprünglich-reformatorischen Sinne sei und welche Bedeutung die religiöse Subjectivität sich in der Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben, gegenüber jeder äußerlichen Objectivität, gegeben habe. Daß das Subject mit seinem Innersten bei jedem religiösen Act dabei sein müsse, daß alles ein „äußerlich und werthloses Ding"

*) Dies Zugeständniß macht Delitzsch in seinen „Vier Büchern von der Kirche" (S. 162).

bleibe, was nicht durch das Innerste hindurchgegangen, und daß diese Innerlichkeit des Subjects nicht blos eine passive Empfänglichkeit sei, sondern ein mitthätiger, das Object reinigender und umgestaltender Factor im religiösen Proceß, auf die consequente Durchbildung dieses Gedankens ging offenbar die Reformation aus und von ihr hängt das Fortbestehen des Protestantismus ab. Das Verhältniß von Objectivität und Subjectivität, von Dogma und Ueberzeugung, von Kirche und Gewissen, in der mittelalterlich-katholischen die Kindheit des Christenthums bevormundenden Kirche, das der einseitigen Ueberordnung und Herrschaft jener Seite über diese, sollte durch den Protestantismus wesentlich umgebildet, zu einem lebendigen Proceß, zu einer freien Wechselwirkung umgestaltet werden. Darin lag der Uebergang von der Autoritäts- und Gesetzeskirche zu der Glaubens- und Gewissenskirche. Je mehr daher innerhalb des Protestantismus, in einer einseitigen Reaction gegen die Auflösungen des Subjectivismus, das Moment der an und für sich seienden, für absolut und unabänderlich erklärten Objectivität, in der sogenannten „reinen Lehre", in dem unwandelbaren „Bekenntniß der Kirche", erhoben und gefeiert wurde, desto weiter entfernte man sich von den Ausgängen der Reformation. Je mehr man sich auf den gesetzlichen Boden stellte und auf das „zu Recht bestehen" der Symbole berief, desto mehr kam man von dem religiösen Boden und von dem zu Gewissen bestehen ab, je mehr das äußere Bekenntniß betont wurde, desto schwächer wurde das innere, und das Bekenntniß der Vergangenheit, welches das der Gegenwart verstummen machen sollte, war in der That gar keins mehr, sondern nur noch eine Tradition, ein Schriftstück, ein Rechtscodex, eine Parteifahne, ein Theologengeschrei, das weit über die Kirche hin erscholl, aber nicht aus

dem innersten Leben derselben emporgestiegen war. Ein Bekenntniß über und außerhalb der Kirche, aber nicht aus der Kirche! Ein nicht der wirklichen, sondern der gewesenen Kirche angehöriges!

Wenn die falschen und katholisirenden Theorien über Kirche und Amt letztlich auf einen einseitigen Objectivismus, wie er sich in dem Traditionscultus offenbart, zurückgeführt werden müssen, kommt doch zu dieser Grundverkehrtheit noch ein ganz specielles Moment hinzu, ohne welches die ganze Erscheinung nicht recht gewürdigt und verstanden werden kann. Es ist dies der nahe Zusammenhang des Sakramentsbegriffs mit dem Kirchenbegriff. Daß gerade in der lutherischen Kirche und unter den Neulutheranern sich diese anstößigen Theorien ausgebildet, könnte schon darauf führen. Delitzsch spricht es offen aus als einen Mangel der Lehre von der Kirche, daß die Sakramentslehre nicht den ihr gebührenden Einfluß auf sie erlangt habe, daß die Sakramente wol als die notae ecclesiae, nicht aber als ihr Lebensgrund erkannt seien; daß man nicht die Sakramente, diese sichtbaren und allen erkennbaren Gnadenträger, sondern eine Wirkung des Wortes, den unsichtbaren, nur dem Herzenskündiger offenbaren Glauben zum Bande der Kirche gemacht habe. Es seien die triebkräftigen Wurzeln, aus welchen das neue Dogma von der Kirche erwachsen müsse, nirgends anders als in der lutherischen Sakramentslehre gegeben. Daß die neue Lehre von der Kirche und vom geistlichen Amt weder mit den Aussprüchen Luther's, noch mit denen der Symbolischen Bücher in Einklang zu bringen, ist so unwidersprechlich gewiß, daß selbst die Neulutheraner es nicht zu leugnen wagen und namentlich Münchmeyer in seiner Schrift: „Von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche" ganz offen von

en „irrigen Anschauungen“ der altprotestantischen Lehre spricht und auf eine „Um- und Weiterbildung“ des Lutherthums dringt. Aber zugleich berufen sich diese Männer, und gewiß nicht mit Unrecht, auf die Luther'sche Lehre, nicht von der Kirche, aber auf die von den Sakramenten, nach welcher eben diese umgebildet werden soll. Mit Einem Wort, bei diesem Streit zwischen dem Lutherthum und dem Hyperlutherthum handelt es sich darum, ob die wirklich ausgesprochene, oder die als Consequenz gewonnene Lehre Luther's gelten solle, oder noch genauer darum, ob die Lehre Luther's von der Kirche, nach seinen Thesen vom Glauben oder nach denen vom Sakrament ausgebildet werde. Das erstere hat er selbst, freilich in sehr schwankenden und widerspruchsvollen Bestimmungen versucht, das letztere versuchen jetzt die Hyperlutheraner. Sie wollen einen sakramentalen Kirchenbegriff. — Daß die lutherische Lehre vom Glauben mit der vom Sakrament in einem unausgeglichenen Widerspruch stehen geblieben, ist nicht schwer zu sehen. Die Bedeutung des Glaubens als der unerlaßlichen Bedingung, als der causa instrumentalis des Heils, ohne welche kein „äußerlich Ding“ etwas nütze ist, kommt schon in einen bedenklichen Conflict mit der Lehre vom Abendmahl, in einen noch entschiedenern mit der von der Taufe. Bleibt ohne den Glauben alles äußerlich, ein Todtes und Nichtiges, so kann auch von einem Genuß des Leibes und Blutes Christi von Seiten der Ungläubigen, streng genommen, nicht die Rede sein, da eben das Aneignungsorgan für diese geistliche Speise fehlt und auch die Unterscheidung zwischen dem Genuß und der Frucht des Genusses, zwischen der Wirksamkeit überhaupt und der heilbringenden Wirksamkeit wegfällt. Bei der Taufe aber, in der Form der Kindertaufe, ist der Widerspruch noch mehr in die

Augen fallend und wird nur oberflächlich durch die Annahme eines „unbewußten Glaubens“ oder eines „stellvertretenden“ Glaubens, der Gevattern, der Kirche u. s. w. verdeckt. Die kirchliche Lehre bildete sich auch bald dahin aus, daß der Glaube nicht als eine Bedingung der Sakramentswirksamkeit, sondern als eine Wirkung des Sakraments aufgefaßt wurde. So war man also wieder bei der katholischen Magie des Sakraments, bei einem göttlichen opus operatum, einer Gnadenwirkung in und an dem Subject, ohne das Subject, einer Veränderung seines Willens, ohne, ja streng genommen wider seinen Willen, angekommen. Luther nun ging bekanntlich bei seiner Lehre von der Kirche nicht von dem Begriff des Sakraments aus, sondern von dem des Glaubens. Die beiden wichtigsten und weitestgreifenden Bestimmungen des Urprotestantismus sind die des allgemeinen Priesterthums und der unsichtbaren Kirche. Sie gehören eng und nothwendig zusammen. Sie haben den gemeinschaftlichen Gegensatz an der katholischen Priesterkirche und den Prätensionen, welche sich an sie knüpfen, der von ihr angemaßten Lehrautorität und Gnadenvermittelung. Diese Priesterkirche, welche ihre Spitze im Papstthum hat, ist einmal eine exclusive Standeskirche, dann eine sichtbare Anstalt. Dagegen wurde im Protestantismus das ganze Gewicht gelegt auf die Innerlichkeit des Glaubens. Sie ist das erste, sie ist die Grundlage aller religiösen Gemeinschaft, mit ihr verglichen ist alles andere werthlos. Diese Innerlichkeit des Glaubens ist nicht an einen besondern Stand geknüpft, sie stammt aus Gott selbst und seinem heiligen Geiste, sie ist eine Geistes-, nicht eine Standesmacht. Sie ist ferner nicht sichtbarer, greifbarer Art, vielmehr ein unsichtbares Leben in Gott. Und dies unsichtbare Glaubens-

und Geistesleben ist die Wurzel, das Fundament, der Lebenskern, die Wahrheit der Kirche, alles andere sichtbare Auftreten in Dogmen, Verfassung, Cultus in einem repräsentirenden Amt, ist nur Erscheinungsform, unwesentlich und veränderlich, oft ein bloßer Schein, eine unwahre Existenz, eine schlechte Beimischung zu dem reinen Golde des Glaubens. Die Kirche ist mit Einem Wort die Gemeinschaft der Gläubigen, die Gemeinschaft im Glauben. Das ist offenbar die Grundanschauung der Reformatoren, namentlich Luther's selbst, im Gegensatz gegen die katholische Priesterkirche und gegen alle hierarchische Autorität und hierarchische Mittlerei! Das ist der Hintergrund seiner gewaltigen Verhöhnung des Sakraments der Ordination, seines Dringens auf die innere Salbung des Geistes, seiner Nichtachtung des katholischen Episkopats nebst ununterbrochener Succession und untrüglicher Lehre, seines trotzigen Berufens auf den „Geist". In der Ansprache an die Böhmischen Brüder, in den Schriften „An den christlichen Adel deutscher Nation" und „De captivitate babylonica" ist diese Geistes- und Gewissensautorität der hierarchischen Autorität mit revolutionärer Kühnheit entgegengehalten. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Innerlichkeit des Glaubens und diese Unmittelbarkeit des Heiligen Geistes zu ihrem Princip den religiösen Subjectivismus hat, ein Princip, welches die Schwärmer und Inspirirten, die Karlstadt, Thomas Münzer und Anabaptisten in voller Einseitigkeit ausbildeten. Und es war sehr natürlich und nothwendig, daß Luther im Gegensatz gegen diese wüste Schwarmgeisterei wieder nach objectiven Normen und Anhaltepunkten suchte und sowol den Begriff des allgemeinen Priesterthums wie den der unsichtbaren Geisteskirche zu ermäßigen bemüht war. So wurde dem allgemeinen Priesterthum ein specielles, ein geord-

neter Lehrstand zur Seite gesetzt, ebenso der unsichtbaren Kirche die sichtbaren Merkmale, die sogenannten notae externae, die schriftmäßige Predigt und Sakramentsverwaltung beigegeben. Ja! man ging noch weiter. Man berief sich wieder, namentlich im Streit gegen die Schweizer, auf „die heilige Kirche, ihr Zeugniß und Tradition". Man vindicirte die Macht des Verdammens, welche die alten Concilia gehabt, sich selbst! Man stellte in der sogenannten „reinen Lehre", d. i. der Lehre Luther's, eine neue normirende, ausschließende, ketzerrichtende, die Obrigkeit gegen die Irrlehrer anrufende Lehrautorität hin! In die Stelle der katholischen Bischöfe setzte man die protestantischen Theologen, in die des Papstes die Reformatoren. Aus der Gewissensautorität machte man wieder eine Bekenntnißautorität, aus der Glaubenskirche eine Bekenntnißkirche! Man sieht aus dem allen, Luther selbst, der ja überhaupt viel mehr ein Mann des Augenblicks als des Systems, des gewaltigen Instincts als des verständigen Maßes, der kühnen Antithesen als der umsichtig begrenzten Thesen, der viel mehr ein Polemiker als ein Dogmatiker war, hat die rechte Vermittelung zwischen dem religiösen Subject und der kirchlichen Objectivität nicht gefunden, hat sich vielmehr in den härtesten Gegensätzen einer maßlosen Geistesfreiheit und einer starren Lehrautorität ruhelos umhergeworfen! So ist denn auch sein Begriff der Kirche, und selbst der, welcher in die Symbolischen Bücher, in die Augsburger Confession wie in die Schmalkaldischen Artikel übergegangen, keineswegs zum Abschluß und zur wahrhaften Versöhnung gekommen. Es ist hier gewiß Manches auszubessern und abzuschleifen. Für das Verhältniß des speciellen Priesterthums zum allgemeinen oder für die Lehre vom geistlichen Amt reichen die Bestimmungen, daß ein besonderer Lehrstand der „äußern Ordnung wegen",

oder „um Unordnungen zu vermeiden" nöthig sei, ebenso wenig wie das „rite vocatum esse" aus. Man wird hier über die äußere Berufung bis zu dem innern Beruf zurückgehen und, von dem abstracten Gleichheitsprincip sich abwendend, nicht blos einen Unterschied der Thätigkeit, sondern auch der innern Disposition als ideale Forderung hinstellen müssen. An noch entschiedenern Mängeln leidet der Begriff der unsichtbaren Kirche und das Verhältniß derselben zur sichtbaren. Daß die unsichtbare Kirche die Kirche, die wahre Kirche sei, ist gewiß falsch, da sie vielmehr nur das Fundament, die Lebensquelle, die Geistessubstanz der Kirche ist. Denn ohne Gemeinschaft gibt es keine Kirche, und die Gemeinschaft ist eine sichtbare, durch sichtbare Mittel bedingt. Spricht man von einer Gemeinschaft der Gläubigen und meint darunter doch nur die Summe der Gläubigen, der über den ganzen Erdkreis zerstreuten, die sich einander gar nicht kennen, also auch nicht miteinander in Gemeinschaft stehen, so ist dies ein arger Widerspruch. Der letzte Grund aber der Verwirrung, welche sich in dem Begriff der unsichtbaren Kirche festgesetzt hat, ist der, daß man die Gemeinschaft der Gläubigen oder richtiger die Summe der Gläubigen identificirt mit dem Glaubensleben der Kirche. — So bekommt man einen ganz falschen Gegensatz, den der vere credentes und der admixti hypocritae, der wahren und der Namenchristen, zwei Haufen von Menschen, in welche die Kirche zerfällt. Diese beiden Haufen stehen ganz äußerlich zueinander und sind durch eine unausfüllbare Kluft voneinander getrennt. Die unsichtbare und die sichtbare Kirche haben innerlich nichts miteinander gemein. Das Verhältniß ist aber offenbar ein ganz anderes. Die unsichtbare Kirche ist die Innerlichkeit der sichtbaren, ihr verborgenes Geistes- und Glaubensleben, das sich fortwährend

verwirklicht und versichtbart im christlichen Leben und Cultus, in Verfassung und Institutionen, sie ist die ewig sprudelnde, alles belebende Geistesquelle, die schöpferische Kraft des Glaubens, welche immer neue Formen setzt und alte zerbricht, welche über Sünde und Irrthum, über Erstarrung und Aberglauben ihrer sichtbaren Erscheinungen mit immer siegreicher, unsterblicher Gewalt hinausgeht. Diese unsichtbare Kirche ist nicht außer und neben der sichtbaren, sondern in ihr und nie ohne sie, aber sie fällt darum nicht mit ihr zusammen und geht nicht in sie auf, sondern ist ihr innerstes Lebensprincip und die souveräne Macht über sie. Und dies ist die unverbrüchliche Wahrheit der reformatorischen Lehre, daß die unsichtbare Kirche wol in die sichtbare über-, aber nie in sie aufgeht, daß sie nicht nur der Zeit, sondern auch der Dignität nach die erste ist, daß der volle Accent auf ihr ruht, daß sie nicht nur in einem positiven, sondern ebenso sehr in einem negativ-kritischen Verhältniß zur sichtbaren steht.

Kehren wir nach diesen Andeutungen zu den neuesten hyperlutherischen Theorien über Kirche und Amt zurück, so finden wir eine Umbildung der altprotestantischen Lehre in einem ganz andern als dem bemerkten Sinne. Die Hyperlutheraner gehen offenbar darauf aus, dem Glauben seine gebührende Stelle in der Kirche, als dem lebendigen Quellpunkt derselben, zu nehmen, um sie dem Sakrament einzuräumen. In der Lehre von der sichtbaren Kirche läuft alles darauf hinaus, das Sakrament der Taufe, in der Lehre vom Amt das Sakrament der Ordination für den Glauben zu substituiren. — Scharf genug hat schon Delitzsch*) den Gegensatz gegen die alte Lehre von der unsichtbaren Kirche

*) „Vier Bücher von der Kirche".

formulirt, der später von Münchmeyer*) eines breitern ausgeführt ist. Danach gibt es keinen Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, keine doppelte Kirche, sondern nur Eine heilige, allgemeine. Und sie ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern der Getauften, oder vielmehr die Gesammtheit aller derjenigen, welche durch das Sakrament der Taufe und den Genuß des Abendmahls, also überhaupt durch die Sakramentsgemeinschaft, Glieder am Leibe Christi geworden sind. Auf diese Eingliederung kommt es an, um die Zugehörigkeit der Kirche zu bestimmen, und sie vollzieht sich an jedem durch das Sakrament der Taufe, welches dann im Abendmahlsgenuß seine Versiegelung und Bekräftigung erhält. Man darf also nicht unterscheiden zwischen der wahren und der Scheinkirche, zwischen den eigentlichen und uneigentlichen Mitgliedern der Kirche; zu ihr gehören alle, die Glieder am Leibe Christi sind, und das sind wieder alle, welche das Sakrament der Taufe empfangen haben. Denn es kommt nicht auf den Glauben und das Thun der Menschen an, nicht er hält den Leib Christi zusammen, sondern auf das geheimnißvolle Walten des Geistes Christi, und unter diesem stehen alle, die getauft sind und durch die Taufe bis in alle Tiefen ihres Wesens und bis in die äußersten Spitzen von Christo durchdrungen worden. — Der Glaube bestimmt freilich den Grad der Lebendigkeit der einzelnen Glieder, aber nicht die Gliedschaft selbst. Und diese Gliedschaft, wenn sie auch eine ganz unlebendige ist, hört nicht eher auf als bei dem Endgerichte Gottes. Nicht die Excommunication, nicht das Schisma oder die Häresie vermögen das Glied von seinem Leibe zu lösen. Wo nur immer im Namen des Vaters,

*) „Das Dogma von der unsichtbaren und sichtbaren Kirche" (1854).

des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft worden, da setzt der Leib Christi, von innen aus sich erweiternd, neue Gliedmaßen an. Als solche sind alle ohne Ausnahme anzuerkennen, selbst die Christusfeinde und Verfolger, ein „Wislicenus so gut wie ein Hengstenberg.“ Denn die Kirche Christi steht vor uns in ihren unverkennbaren Gliedern, „mit untrüglichen sakramentalischen Zügen ist ein jedes ihrer Glieder von Gott und Menschen gezeichnet!!“

Stärker und deutlicher läßt sich wol kaum die magische Macht des Sakraments und sein unvertilglicher Charakter aussprechen. Und vor dieser zauberischen Wirkung einer göttlichen Signatur sinkt natürlich der ganze innerliche Proceß des Glaubens zu einem unbedeutenden, nur accidentellen herunter. Nur Gradunterschiede der größern oder geringern Lebendigkeit werden durch ihn begründet, nicht Wesensunterschiede, nur das Wie, nicht das Ob der Angehörigkeit wird durch ihn bestimmt. Der Glaube beugt sich so tief vor der Taufe wie ein endliches Thun vor dem göttlichen, wie ein secundärer Act vor dem constituirenden, so tief wie nur immer in der katholischen Kirche der Glaube sich gebeugt hat. Offenbar ist aber nach der altprotestantischen Lehre der Glaube selbst ein göttlicher Act, außerdem der entscheidende, der constituirende in Bezug auf Rechtfertigung vor Gott und Seligkeit im eigenen Innern, und die sola fides schließt nicht nur das opus operatum menschlicher Werkthätigkeit, sondern ebenso sehr das opus operatum göttlicher Magie aus, weil eben die fides die innerste und tiefste Synthese des Göttlichen und Menschlichen ist und darum die alleinseligmachende Kraft hat. Freilich kreuzt sich, wie schon angedeutet wurde, mit dieser Rechtungslehre die Sakramentslehre, aber es ist doch bekannt daß jene die Fundamentallehre des Protestantismus ist,

und es sollte daher als billig erscheinen, daß nach ihr die Sakramentslehre bemessen und umgebildet werde, nicht umgekehrt. Die Hyperlutheraner, soweit sie überhaupt an Luther anknüpfen, halten sich ausschließlich an seine Sakramentslehre, d. h. an diejenige Seite Luther's, welche nach dem Katholicismus hin liegt, an die dunkle, noch in den Schatten des Katholicismus ruhende, nicht an sein eigenstes und bestes Wesen, nicht an die neue, den Protestantismus begründende und doch uralte Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. So weist Münchmeyer hin auf die „unvergleichlich köstlichen" Worte Luther's im „Großen Katechismus" über das Wesen der Taufe, welches weder durch den Glauben noch durch den Nichtglauben der Menschen geändert werde, sowie „Gold immer Gold bleibe, ob es gleich eine Bübin mit Sünde und Schande trage", da „Gottes Wort und Ordnung sich nicht von Menschen wandelbar machen lasse." Aber er vergißt jenen andern Ausspruch: „Absente fide baptismus nudum et inefficax signum tantummodo manet" und das starke Wort von den Ungläubigen in der Kirche: „Der Herr Christus würde zum Hurenwirth werden, wenn man auch die Räuber, Ketzer, Hurer und Buben ließe seine Glieder sein." Viel schwieriger und gewaltsamer noch als die Anknüpfung an Luther ist der versuchte Schriftbeweis. Als eine Hauptstelle gilt Gal. 3, 27: „Ὅσοι γὰρ εἰς χριστὸν ἐβαπτίσθητε χριστὸν ἐνεδύσασθε." Und doch ist hier weder von der *Kindertaufe* die Rede, noch gilt das Christumanziehen als eine *Folge* der Taufe, vielmehr wird das Zusammenfallen des Getauftseins und Christumanziehens als die *ideale Forderung* und Voraussetzung hingestellt, welche an jeden gemacht wird, der durch die Taufe zum Christenthum übertritt. Ganz ebenso verhält es sich mit der Stelle Joh. 3, 5;

da die Taufe hier dem ganzen Zusammenhange nach und namentlich in Beziehung auf den Nikodemus so wenig die Ursache der neuen Geburt ist, daß sie vielmehr nur als die begleitende Versiegelung des *ἄνωθεν γεννηθῆναι*, auf dem der ganze Nachdruck ruht (Joh. 3, 3), angesehen werden muß. Gegen den character indelebilis der Taufe und die unveränderliche Gliedschaft der Ungläubigen am Leibe des Herrn sprechen bekanntlich sehr stark die Schriftstellen, welche von der Sünde wider den Heiligen Geist handeln (Matth. 12, 31; 24, 24; Hebr. 6, 4—8). Die Ausrede Herrn Münchmeyer's, daß es solcher absolut todter Glieder wahrscheinlich (!!) nur sehr wenige gäbe und daß sie mit dem Kainszeichen gestempelt seien, muß geradezu als lächerlich erscheinen, da es ebenso wenig darauf ankommt, eine wie geringe oder große Zahl zu den absolut todten Gliedern gehört, als was Herrn Münchmeyer sonst wahrscheinlich ist, und da es vollkommen genügt, daß nach dem Wort der Schrift solche Glieder der sichtbaren Kirche existiren, welche nicht zugleich Glieder am Leibe Christi sind.

Nur noch an ein paar Stellen, welche der neuen Doctrin mit großer Entschiedenheit widersprechen, sei hier erinnert. An das Wort Christi im Gleichnisse von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1): „Ich habe euch nie als die Meinen erkannt"; — an das Unkraut im Weizen (Matth. 13, 39), unter welchem die *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* verstanden werden; an die *υἱοὶ τοῦ διαβόλου* (1. Joh. 3, 8. 10), an die Stelle 1. Joh. 2, 18. 19, wo von Solchen die Rede ist, welche von der Gemeinde ausgegangen, aber nicht von der Gemeinde gewesen. Ob es den Anhängern des sakramentalen Kirchenbegriffs gelingen wird, aus den Kindern des Teufels Glieder am Leibe Christi herauszuinterpretiren, ist mehr als zweifel-

haft; jedenfalls befinden sie sich mit der ganzen Johanneischen Grundanschauung, sowol der des Evangeliums wie der Briefe, in einem unversöhnlichen Widerspruch!

Noch mehr als diese Beseitigung der unsichtbaren Kirche führt uns die moderne Lehre vom geistlichen Amt*) in den Katholicismus hinein. Der Angriff gilt hier vorzugsweise dem „allgemeinen Priesterthum". Der Zielpunkt ist, wenn auch nicht ehrlich und klar ausgesprochen, das sakramentale Priesterthum, die sakramentale Kraft der Ordination. Der reformatorische Gedanke des allgemeinen Priesterthums soll freilich nicht ganz aufgegeben werden, aber er wird bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. Das allgemeine Priesterthum, wird versichert, ist etwas ganz anderes als das evangelische Predigtamt: es besteht nur in dem Darbringen der Gebete im Namen der Gemeinde. Die Gläubigen sind alle priesterlichen Geschlechts, heißt nichts anderes, als sie haben alle gleichmäßig Zugang zum Vater im Gebet. Diese Gebetserhebung steigt von unten auf, sie ist eine Handlung der Menschen vor Gott und nach Gott hin; das Predigtamt dagegen, oder besser das Gnadenmittelamt, stammt von oben her und ist der Träger eines Handelns Gottes mit den Menschen und auf die Menschen. Und damit tritt dann schon die eigentliche Herzensmeinung deutlicher hervor. Das Predigtamt wird,

*) Die wichtigsten hierher gehörigen Schriften sind: W. Löhe, „Kirche und Amt, neue Aphorismen"; Münchmeyer, „Das Amt des Neuen Testaments nach der Lehre der Schrift und nach dem lutherischen Bekenntnisse"; Wucherer, „Ausführlicher Nachweis aus Schrift und Symbol, daß das evangelisch-lutherische Pfarramt das apostolische Hirten- und Lehramt und darum göttlicher Stiftung sei"; Kliefoth, „Acht Bücher von der Kirche"; „Darstellung der Verhandlungen der 1851 in Leipzig gehaltenen Conferenz über das geistliche Amt."

wie namentlich bei Kliefoth, immer nur als das Gnadenmittelamt beschrieben. Es ist das sehr charakteristisch. Gnadenmittel ist freilich der Gattungsname, welcher Predigt und Sakrament zugleich umfaßt; aber es wird dieser Begriff doch wieder vorzugsweise in sensu eminenti auf die Sakramente bezogen. Denn in der Predigt ist die Gnade nicht an ein sinnliches Mittel gebunden, sondern an den Geist und den Ausdruck desselben, das Wort; in ihr geht die göttliche Wahrheit durch den menschlichen Geist hindurch und in einen freien, durchaus menschlichen Proceß ein. Es ist daher hier die göttliche Gnade gleichsam schon menschlich geworden, nicht mehr als eine unveränderliche Substanz eingeschlossen in ein Vehikel, sondern preisgegeben der menschlichen Subjectivität, ihren Schwächen und ihren Entwickelungen. Dazu kommt, daß in der Predigt die göttliche Gnade nur vermittelt wird dem gläubigen Hörer, daß sie nicht wie im Sakrament an und für sich wirkt. So geht also die göttliche Gnadenkraft in der Predigt hindurch, einmal durch die Subjectivität des Predigenden, dann durch die des Hörenden und ist in ihrer Wirkung durch beide bedingt. Wie wichtig das Moment lebendiger Subjectivität ist, wie eng es mit dem Wesen des Protestantismus zusammenhängt, wie bezeichnend der Ausdruck „Prediger" für den protestantischen Geistlichen, und wie bedeutsam das Uebergewicht, welches die Predigt im Protestantismus über das Sakrament, die Kanzel über den Altar erhielt, bedarf wol kaum einer Ausführung. Hat doch Luther selbst dies sehr stark ausgesprochen, wenn er von der Predigt sagt, sie sei „das größte und fürnehmste Stück im Gottesdienst"; wenn er weiter behauptet, „wie viel mehr gelegen ist am Worte denn am Zeichen, also ist auch mehr an dem Testamente denn am Sakramente gelegen" und: „Der Mensch kann ohne

Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werden." — Ganz anders die Neulutheraner. Sie genügen sich nicht damit, die Sakramente mit der Predigt ganz auf eine Linie zu stellen, sie gehen vielmehr darauf aus, entweder die Predigt herabzusetzen unter das Sakrament, oder ihr den specifischen Charakter zu nehmen, sie selbst in das Sakrament zu verwandeln. So namentlich Kliefoth. Ihm gehört zum Wesen der Gnadenmittel die Exclusivität. Daß das „göttliche Thun in seinem Durchgange durch das menschliche eine Form habe, welche es vor der Trübung durch menschliche Sünde und Irrthum sichere". Er will die menschliche Thätigkeit bei Handhabung der Gnadenmittel auf das „rein Instrumentale" beschränkt wissen. Also auch der Prediger verhält sich rein instrumental, auch er ist, ähnlich wie die sinnlichen Elemente in Taufe und Abendmahl, nichts als ein geistloses Vehikel der Gnadenkraft!! — Wenn so das Predigtamt in das Gnadenmittelamt und der Prediger in das Gnadenvehikel verwandelt ist, schließt sich ganz einfach und nothwendig an den geistlichen Amtsbegriff eine magische Vorstellung an. Nun ist der Geistliche von dem Laien nicht allein durch seine Thätigkeit, sondern qualitativ verschieden. Denn er hat die besondere Qualification, Träger und Mittler der göttlichen Gnadenkräfte zu sein. Diese können nur durch ihn an die Gemeinde gebracht werden. Er ist der Mittler zwischen der Gemeinde und Christo mit seinen Gnadenschätzen. Er kann in dieser Mittlerschaft nicht umgangen werden. Die Laienmitglieder haben nicht aus sich selbst die Kraft und die Fähigkeit, sich mit Gott und seinen Gnadenkräften zu mitteln, wol sich im Gebet zu Gott zu erheben, nicht aber die göttlichen Heilskräfte zu sich herabzuziehen und sich anzueignen. Und darauf kommt es doch vor allem an! So ist denn das geistliche

Amt wieder das Mittleramt, weil es das Gnadenmittelamt ist!! —

Mit dieser Vorstellung vom Gnadenmittelamt als dem Träger der sakramentalen Kräfte hängt wieder sehr nahe zusammen die von der göttlichen Stiftung dieses Amtes. Bekanntlich ist dies der Hauptpunkt, um den der Streit in der Gegenwart geführt wird. Er ist leider nur zu sehr verwirrt worden und hat bis dahin zu gar keinem Resultate geführt. Man ist nämlich, namentlich von Seiten Höfling's und Harleß', die sich gegen die neue Amtsdoctrin erhoben, auf Luther's Aeußerungen und auf die Bestimmungen der Symbolischen Bücher zurückgegangen. Und man hat damit einen sehr schwankenden Boden betreten. Denn bei Luther selbst machen sich in den verschiedenen Lebensperioden auch sehr verschiedene Ansichten über das geistliche Amt geltend. In der ersten Periode (etwa bis zum Jahre 1524) haben seine Aeußerungen einen stark demokratischen Beigeschmack. Der Geistliche ist nur der Beauftragte der Gemeinde, er führt nur anstatt der Gemeinde das Amt, welches alle haben, und daß er damit beauftragt wird, geschieht nur der äußern Ordnung wegen. In seiner spätern Periode dagegen, in welcher die Massenherrschaft und die Gleichheit aller in der Kirche ihm gründlich verleidet worden, in welcher er bereits daran verzweifelt, auf der Basis des Gemeindelebens die Kirche aufzuerbauen, nennt er das Amt wiederholt ein von Gott verordnetes, Christum, seinen Befehl und seine Einsetzung seine alleinige Quelle. Auch die Bestimmungen der Symbolischen Bücher sind sehr schwankend. Im 14. Artikel der „Augustana" wird das geistliche Amt bekanntlich nur an die Bedingung der ordentlichen Berufung (des rite vocatum esse), also an eine rein menschliche Ordnung geknüpft. Dagegen wird an andern

Stellen (Th. 2, Art. 7 de potest. clav.) die Schlüsselgewalt als ein göttlicher Auftrag (mandatum divinum) bezeichnet und aus Christi eigener Einsetzung (Joh. 20, 21; Marc. 16, 15) abgeleitet. Ebenso ist davon die Rede, daß nach dem Evangelium (secundum evangelium) oder nach göttlichem Recht (jure divino) dem bischöflichen Amte gewisse Rechte und Pflichten zukommen, andere dagegen nur nach menschlichem Recht. — In den Schmalkaldischen Artikeln, mit ihrem Anhang de potestate et primatu Papae, findet sich ein ähnlicher scheinbarer Widerspruch. Bald wird unterschieden zwischen den Functionen, welche dem Geistlichen nach göttlichem Recht zukommen (Vergebung der Sünden, Predigt, Sakramentsverwaltung) und den Rechten, welche ihm jure humano beigelegt sind, bald wieder wird auch die Schlüsselgewalt der ganzen Gemeinde (non tantum certis personis) mit Beziehung auf Matth. 18, 20 vindicirt. Und darin lösen sich wol am richtigsten diese scheinbaren Widersprüche, wie dies auch Höfling in seiner vortrefflichen Schrift: „Ueber die Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung" hervorgehoben, daß das geistliche Amt in gewissem Sinne divino jure eingesetzt sei, daß es nämlich in abstracto, seinem allgemeinen Wesen nach, ein göttlich gewolltes und göttlich nothwendiges sei, daß es aber in concreto, in seiner Uebertragung an einzelne Personen, jure humano entstanden, von der Gemeinde der menschlichen Ordnung wegen Einzelnen devolvirt sei. Dahin führt namentlich jene Hauptstelle in den Schmalkaldischen Artikeln, nach welcher Christus principaliter et immediate der Gemeinde das Amt der Schlüssel übergeben, welche dann aus ihrer Mitte Einzelne damit betraut hat. So formulirt Höfling die symbolische Lehre dahin, daß bei dem mandatum divinum oder dem de jure divino

„nur von dem göttlichen Rechte des Amtes, nicht aber von dem göttlichen Rechte bestimmter Personen auf das Amt die Rede sei". Historisch ist dies gewiß richtig und der symbolischen Lehre gemäß; aber eine andere Frage bleibt die, wie weit eine solche Unterscheidung logisch berechtigt sei. Denn von der andern Seite her (Münchmeyer, Kliefoth u. s. w.) wird nicht mit Unrecht eingewandt, ein Amt an sich, ohne persönliche Träger, sei eine Abstraction; wenn also das Amt überhaupt, so seien auch die Träger desselben von Gott eingesetzt, oder das Amt sei nicht blos von Gott gewollt, sondern auch gestiftet. Man sieht, mit dieser Unterscheidung des Amtes und seiner Träger, der unmittelbaren und der mittelbaren göttlichen Stiftung kommt man nicht weit, und man ginge besser allen so entstehenden Verwirrungen aus dem Wege, wenn man das mandatum divinum ganz aufgäbe und sich dabei beruhigte, daß das geistliche Amt ebenso sehr, aber auch nicht mehr und nicht anders als jede sittliche Organisation von Gott gewollt sei. Statuirt man einmal eine besondere göttliche Einsetzung und macht sie dann wieder von Menschen abhängig, indem man sie in ihrer concreten Wirklichkeit und Ausführung durch Menschen vermittelt sein läßt — nun, so macht man entweder das mandatum divinum zu einer nichtssagenden Phrase, oder — man bleibt im ungelösten Widerspruche stehen. Die moderne Amtsdoctrin geht offenbar darauf aus, diese phrasenhafte Anwendung des mandatum divinum, diese Unterscheidung zwischen göttlich gewollt und göttlich gestiftet aufzuheben. Aber will sie auf diesem Wege consequent fortgehen, so kommt sie auch mit Nothwendigkeit bei dem Sakrament der Ordination an. Die göttliche Stiftung des Amtes fordert sogleich eine göttlich geordnete Uebertragung desselben, die göttliche

Einsetzung eine göttliche Besetzung. So folgt aus dem göttlichen Ursprung des Amtes die Mittheilung besonderer göttlicher Kräfte bei der Uebertragung (die sakramentale Ordination), die gottgewiesene Ordnung in der Uebertragung (die successio continua), der fortdauernd göttliche Charakter des Amtsträgers (der character indelebilis). Ohne diese Consequenzen schwebt die ganze Vorstellung von der göttlichen Stiftung in der Luft, ist nichts als eine pfäffische Velleität, ohne praktischen Ernst und Verstand. Und das ist es, was wir diesem halbkatholischen Amtsbegriff zum Vorwurf machen, daß er doch nur wieder halb katholisch ist, daß er, der gegen die abstracte Unterscheidung von Amt und Amtsträger eifert, doch selbst wieder in ganz nebelhaften Unbestimmtheiten und Abstractionen stehen bleibt. Denn wie erweist sich diese Stiftung als eine göttliche, wenn sie nicht göttliche Kräfte mittheilt? Und wie verdient sie noch eine solche genannt zu werden, wenn sie durch das verunreinigende Medium des menschlichen Processes, durch Schwäche, Irrthum und Sünde hindurchgeht? Wozu dient diese Stiftung, wenn sie nicht vermag, die Träger des Amtes, die Vermittler der göttlichen Gnadenschätze, vor Sünde und Irrthum, wenigstens in ihrem Amte, zu bewahren, wenn sie nicht einen untrüglichen Lehrstand und eine untrügliche Lehre, die für jeden Suchenden sicher zu finden und die in der Infallibilität des Stellvertreters Christi ihren letzten Stützpunkt hat, herstellen kann? Der Katholicismus vermag dies, und der Protestantismus, spürt er einmal den Kitzel, seinem geistlichen Stande eine besondere göttliche Glorie zu geben, muß auch zu den praktischen Consequenzen: Sakrament der Ordination, ununterbrochene Succession, Untrüglichkeit der Lehre und des Lehrstandes fortschreiten. Sonst bleibt alles eine müßige, in den Augen der

Katholiken lächerliche Spielerei, ein hierarchisches Gelüste ohne Kraft der Ausführung. Wie sehr der moderne Amtsbegriff diesen Charakter einer lächerlichen, aber zugleich sehr gefährlichen Spielerei mit katholischen Vorstellungen an sich trägt, zeigt recht deutlich das von pfäffischem Geiste dictirte und doch ganz nebulose Werk von Kliefoth! Fragen wir, wie denn die Träger des Amtes von Gott selbst eingesetzt seien, so antwortet er: Gott gibt zuerst den innern Beruf, den Trieb zum Amte durch seine geistlichen Gaben und Lebensführungen; dann ist er es, der die Bereitung und Zurichtung der so Berufenen bewirkt, und endlich ist er es wieder, der die so tüchtig Gemachten ins Amt einsetzt. — Als ob an dieser Berufung und Einsetzung nicht die Menschen mit ihren Einsichten und Thätigkeiten, die Aeltern und Erzieher, dann die Patrone und Kirchenbehörden einen sehr wesentlichen Antheil hätten! Und wenn sie ihn haben, worin besteht der göttliche Antheil und wie überwindet er die menschlichen Einflüsse? Und worin liegt die Garantie für eine solche Ueberwindung? Und wie ist zu leugnen, daß viele sehr Untüchtige ins Amt gesetzt werden? Und wie verhält sich zu solchen Thatsachen die göttliche Einsetzung?

Auf alle diese Fragen gibt es deshalb keine vernünftige Antwort von Seiten Herrn Kliefoth's, weil in der That die einzige Auskunft das Sakrament der Ordination und die von ihm ausgehende stärkende und bewahrende Gnadenwirkung ist, zu welcher sich offen zu bekennen er wie seine Genossen noch immer Anstand nehmen. Diese Männer, deren Schlagwort „Realismus" ist, welche alles geistig-unsichtbare Leben der Kirche, alle idealen, nicht mit Händen zu greifenden Mächte absichtlich ignoriren und verhöhnen, sind doch wieder zu feig oder zu confus, um mit dem Realismus Ernst zu machen,

um ein greifbares und äußerlich erkennbares Einwirken göttlicher Kräfte, ein Uebertragen derselben durch das Chrisma oder die Handauflegung auf den priesterlichen Stand zuzugeben. Ansätze dazu sind wol gemacht, eine objective Mittheilung bei der Ordination wird von manchen Seiten behauptet, auch wird an die Ordination, nicht an die Vocation, im Widerspruch mit den symbolischen Büchern, der Unterschied des geistlichen Standes vom Laienstande geknüpft (Münchmeyer); es wird, wie auf der leipziger Conferenz, von „der in der Ordination sich vollendenden Berufung" geredet — aber das alles ist doch eben nur unreifes und halbgeborenes Gedankenwesen, ohne bewußte Consequenz und klares Ziel. Der echteste Repräsentant dieses sehr weit ausholenden, dennoch in seinen letzten Intentionen unklaren und ganz ungenießbaren Doctrinärismus ist wieder Kliefoth. Er geht, mit Einmischung des ganzen Apparats politischer Stichworte und Antipathien, von dem Grundgedanken aus: „Die Kirche ist ein in göttlich gestifteten Ständen und Instituten gegliederter und verfaßter Organismus." Alles bildet sich von oben herab, nicht von unten auf. Die Kirche ist ein objectives, aus der heiligen Dreieinigkeit in die Menschheit hineingeborenes Institut. Der Grundirrthum besteht demnach darin, den Kirchenbegriff von seiner subjectiven Seite zu fassen, vom Glauben auszugehen, die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen zu bestimmen, sie zu einem Product der Menschen zu machen. Daher, meint er, stammen alle Verkehrtheiten der Reformirten, der Spenerianer, der Collegialisten bis zu dem äußersten Extrem kirchlicher Demokratie herab. Diesem „von unten her" und „vom Subject aus" will er ein consequentes „von oben her", eine sich objectiv gestaltende Kirche gegenüberstellen. Aber welch eine tolle Ab-

straction tritt in solcher Entgegensetzung hin! Die göttlichen Institutionen, Stände und Aemter schweben in einer vollkommen neuplatonischen Präexistenz über den Menschen, werden nicht durch sie, sondern für sie gebildet, senken sich aus den Wolken des Himmels nieder auf die Erde und haben mit den menschlichen Subjecten nichts anderes zu thun, als daß diese sie annehmen und in sie hineingerückt werden. Eine absurdere Caricatur des einseitigen Objectivismus läßt sich schwerlich denken! Sie ist der Art, daß, sowie man auf Bestimmteres eingeht, sogleich alles verständige Denken aufhört. Der Katholicismus, so äußerlich und mechanisch auch sein ganzes Vorstellen ist, bewegt sich doch in diesem Kreise mit Sicherheit und Consequenz. Er nimmt an, daß die Einrichtungen und Aemter der Kirche von Anfang an dieselben gewesen, daß sie göttlich geordnet, durch mündliche Mandate Christi und durch inspirirte apostolische Beschlüsse zu Stande gebracht seien. Ebenso die Einführung der Einzelnen in die Kirchenämter geschieht durch bestimmte göttliche als solche an äußern Zeichen erkennbare Acte. Welch einen Sinn aber hat dies Gerede von den objectiven kirchlichen Ständen und Institutionen, wenn man zugeben muß und zugibt, daß das ganze Verfassungswesen der Kirche eine Geschichte, geschichtliche Veränderungen und Entwickelungen durchgemacht hat, welche durch menschliche Subjecte geworden und bedingt sind? In welchem Zusammenhange das „von oben" und das „von unten her", die objectiven Institutionen und die menschlichen Subjecte stehen, Männern dieser Art, die sich Realisten nennen, aber in Wahrheit Phantasten sind, klar zu machen, möchte nicht so leicht sein. — Schon Höfling hat es vergebens versucht, der doch mit großer Klarheit ausgeführt, wie die Kirche nach protestantischen Principien am Subject ihren Ausgangspunkt nehme,

zunächst ein Product des Glaubens, der Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Subjecte sei, wie sie demnächst zu einer Wirkungsstätte des Heiligen Geistes werde und somit nicht nur eine „Sammlung der Gläubigen", sondern ebenso sehr eine „Sammlungsanstalt für den Glauben" sei. Wenn eine solche Zusammenfassung der Gegensätze zur höhern Einheit vorangeschickt ist, darf man ihm auch gewiß darin Recht geben, daß dem Princip des Katholicismus am meisten der Weg von oben nach unten, dem des Protestantismus der von unten nach oben entspreche, daß der Protestantismus, welcher alles von dem innern persönlichen Verhältnisse der Individuen zu Christo abhängig mache, nothwendig den Schwerpunkt auf die Erreichung des Zwecks der Kirche in der Gemeinde legen müsse.

Alle diese theoretischen Erörterungen über das geistliche Amt, über seine sakramentale Bedeutung und göttliche Stiftung, die sich bis dahin nicht über das Niveau halber Doctrinen und schwächlicher Velleitäten erhoben, erhielten zum ersten male Wirklichkeit und praktische Anwendung in einem Lande, das vor andern dazu auserſehen, die Reaction in ihrer widerwärtigsten Gestalt zu ertragen und ihre giftigsten Früchte einzuernten. Es war dem Herrn Dr. Vilmar, dem enfant terrible der kirchlich-politischen Reaction, vorbehalten, in seiner amtlichen Stellung als Metropolitan und geistlicher Rath, in geistlichen Ausschreiben, Synodalreden und Ministerialerlassen und außerdem durch mannichfache Agitationen und Conferenzen, in Missionsvereinen und Lokalblättern, in der reformirten Kirche Hessens das Experiment zu machen mit einer lutherisch-hierarchischen Kirchenreform im größten Maßstabe.

Auch bei ihm, wie bei Hengstenberg und Leo, ist ein enger Bund der kirchlichen und politischen Reaction geschlossen; aber Vilmar übertrifft diese beiden, ihm in manchen Zügen so ähnlichen, kirchlichen Demagogen, an Haß, Cynismus und Verfolgungssucht weit und wird vom Dämon der Parteiwuth, dessen Gewalt er widerstandslos erliegt, bis an die Grenzen des Wahnsinns geführt. Ein Mann von vielseitiger Bildung, wohl zu Hause auf dem Gebiet der klassischen und germanischen Philologie, von großen, unbestreitbaren Verdiensten in der Literaturgeschichte, ein anregender, fesselnder, nachhaltig einwirkender Lehrer, wie seine Schüler, auch solche, welche sich später weit von ihm entfernt haben, einmüthig bekennen. Aber eine dämonische, von allen Furien maßloser Leidenschaften getriebene, von allen Gegensätzen der Zeit umhergeworfene, in allen Schmuz des Parteitreibens hinabgezogene Persönlichkeit. — So sehr er sich rühmt, ein Mann der „starren Ueberzeugung", der „eisernen Consequenz" zu sein, so voll von Widersprüchen, von plötzlichen gewaltsamen Wandlungen ist, namentlich sein politisches Leben, gewesen, so rücksichtslos hat er sich selbst ins Gesicht geschlagen, so ganz steht er unter der Macht des Augenblicks, als ob er im wirren Taumel gar keine Erinnerung hätte für das, was ihm der vorangegangene Augenblick eingegeben. So hat er im Jahre 1848 die deutschen Grundrechte als das „rechte, wahre und klare Gold", als die „edlen Kleinodien des deutschen Volks" gepriesen und wieder im Jahre 1851 dieselben ein „grobes Attentat auf das göttliche Gesetz" genannt; so hat er sich der Bewegung des Jahres 1848 mit lautem Zuruf angeschlossen, und sich nicht gescheut, selbst das revolutionäre hanauer Ultimatum vom 11. März mit zu unterschreiben, und dann wieder sich von dem „Jahr

er Schande" mit Schaudern hinweggewandt, und diejenigen Verbrecher" oder „Narren" gescholten, welche an seinen Bewegungen Antheil genommen. Vielleicht niemand im ganzen Hessenlande hat so unverholen wie er, in der Blütezeit Hassenpflug'scher Reaction, zum Verfassungsbruch gehetzt, zur Rachsuchts- und Verfolgungspolitik gemahnt, zur Razzia gegen die verfassungstreuen Richter, die „sogenannten Rechtsprecher" aufgerufen und seinem Fürsten wiederholt das: „Landgraf, werde hart" zugeraunt. In Wahrheit überbot dieser [illegible]süchtige Doppelgänger Hassenpflug's seinen Meister bei weitem in rücksichtsloser Gewaltthätigkeit, in schmählicher Ausbeutung des „göttlichen Rechts" der Landesfürsten. So ist denn auch sein Name, nicht für Hessen allein, für ganz Deutschland, an den Hassenpflug's auf alle Zeiten gekettet. Schon seit dem Jahre 1832, als letzterer den jungen Collaborator in Hersfeld zum Director des marburger Gymnasiums emporhob und ihn mit den wichtigsten Arbeiten in seinem Ministerium betraute, schloß sich der Seelenbund der beiden, der mit dem Wiedereintritt Hassenpflug's im Jahre 1850 neu befestigt wurde. So blieb Vilmar, bei allen grellen Widersprüchen und Selbstverurtheilungen, consequent nur in dem Einen: in der unbedingten Anhängerschaft an Hassenpflug und seine „rettenden Thaten", über welche er den Segen gesprochen hat. Er hat ihn, noch in der Grabrede, einen Mann genannt, der „recht eigentlich im Dienste Gottes gestanden", „einen Mann des Glaubens, gewissenhaft, treu, zuverlässig in allen Stücken, eben weil er ein Christ war, der im Glauben seiner Väter stand"; er hat, in völliger Verkehrung aller sittlichen Begriffe, das rücksichtslose Höhnen und Niedertreten des Rechts bei diesem seinem Helden und Herrn auf einen „göttlichen Auftrag" zurückgeführt und also die Re-

ligion selbst in offenen Kampf mit Recht und Sittlichkeit gesetzt. Niemand hat wol je ein so unverzeihliches Spiel mit dem Namen Gottes getrieben, wie er. Ist doch ein wahrhaft erschreckender Lügengeist in diesem Menschen zur Erscheinung gekommen, der sich mit Gebet und Salbung in Rechtsbruch und Verfolgungssucht tief hineinlog, der überall auf Gottes Wort und göttliches Recht die Aufhebung des menschlichen Rechts, die Umkehrung der einfachsten Wahrheit zurückführte. Nur Eines läßt sich, nicht zur Entschuldigung, wol aber zur Ermäßigung der Schuld anführen, das ist: die bis zur Höhe der Unzurechnungsfähigkeit, zum Gedanken umnebelnden Wahn emporsteigende Erregung des Augenblicks!! — Für die Entwickelung der Theologie ist dieser fanatische Politiker nur insofern von Bedeutung gewesen, als er die Lehre vom „Teufel" und die vom „Sakrament" mit besonderer Vorliebe ergriffen, sie bis zum äußersten Extrem ausgebildet und — was für uns die Hauptsache ist — in allen ihren praktischen Consequenzen ausgebeutet hat. Die Vorliebe für den Teufel und seine sinnliche Erscheinung ist bei einem so ganz unter der Macht des Dämon stehenden, so sehr nach Sinnlichkeit verlangenden Manne, wie Vilmar, nicht schwer zu erklären. Besonders in der Schrift: „Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik, 1856", wird diese Lehre vom Teufel den jungen Theologen ans Herz gelegt als eine solche, die vor allem in unserer Zeit wieder aus dem Staube zu ziehen sei. Zur Theologie der „Thatsachen" gehört ja vornehmlich die persönliche Bekanntschaft des Teufels, den Vilmar selbst, wie er berichtet, in seinem „Zähnefletschen aus der Tiefe, mit leiblichen Augen, nicht blos figürlich" — gesehen hat. Ferner besteht diese Theologie in der völligen Verachtung der Wissenschaft, aller allgemeinen

Begriffe, aller wissenschaftlichen Untersuchungen und Zusammenfassungen; sie beruht wesentlich nur auf dem, was in der Schrift niedergelegt und von der Kirche aufgenommen ist, das auf möglichst sichere und leichte Weise ihren künftigen Dienern übergeben werden soll. Vilmar legt mit dieser Thatsachentheologie nicht etwa ein besonders Gewicht auf eine scharf und bis ins einzelne zugespitzte Rechtgläubigkeit, er polemisirt vielmehr wiederholt gegen solche, welche von einer „Bekenntnißkirche" oder von „christlicher Wissenschaft und Vertiefung in die Schrift" das Heil der Zukunft erwarten, ihm kommt es vor allem auf die noch immer wirkenden göttlichen Thatsachen, auf die Magie der Sakramente an, unter deren Macht das ganze Leben des Christen gestellt werden soll. Die echtlutherischen Geistlichen sind, seiner Ansicht nach, nicht die bekenntnißtreuen, sondern diejenigen, „welche sich als Organe des lebendig gegenwärtigen Christus fühlen, der durch sie in der Predigt des Worts, in den Sakramenten und in der Sündenvergebung wirkt und der ihres Lebens Heiland ist." — Es tritt uns hier ein interessanter Gegensatz zwischen der Bekenntnißkirche und der Sakramentskirche entgegen. Das „Wort" und die „Lehre" steht überall in zweiter Reihe und wird durch die unendlich höhere Macht des Sakraments tief herabgedrückt. Das Wort wirkt ja „nur durch den Geist von oben her auf den Menschen, dagegen das Sakrament von unten her durch die Leiblichkeit und ergreift also die ganze Persönlichkeit, nach Leib und Seele. Die Bedeutung des geistlichen Amts ruht wesentlich auf der des Sakraments und ist nur ein Ausfluß desselben. Der Geistliche wird zu einem Träger göttlicher Kräfte, weil er auf sakramentale Weise auserwählt und ge-

weiht und damit wieder berufen und geeignet ist, die höchste Thätigkeit seines Amts, die Sakramentsverwaltung, auszuüben. So tritt „nur durch die Wirksamkeit des priesterlichen Amts Gott lebendig in die diesseitige Welt ein“, nur durch sie „wird der todte Christus (!!) lebendig und gegenwärtig“, nur durch sie „rückt der heilige Geist in die Realität ein“.

Das Wort wird freilich auch durch den Geistlichen vermittelt, in der Predigt, aber es ist doch diese Vermittelung keine nothwendige und unumgängliche, denn es steht ja einem jeden Laien der Zutritt zu der offen daliegenden Schrift, die nicht wieder einer besondern kirchlichen Interpretation bedarf, und damit zu den Gnadenschätzen der Schrift, frei. Das Gnadenmittel des Worts ist also nicht an bestimmte Vermittler gebunden, diese Gnadenkräfte strömen überall für den Verlangenden und Bedürftigen, hier kann ein jeder sich selbst mitteln. Ganz anders mit dem Sakrament. Es ist an die richtige Verwaltung geknüpft und diese dem geistlichen Stande ausschließlich übertragen. Legt man nun ein besonderes Gewicht auf die Gnadenkräfte des Sakraments, sind diese besondere, von den Wirkungen des Worts verschiedene oder wol gar höhere als sie, so werden die Sakramentsverwalter, welche mit dem Recht des Mittheilens auch das des Versagens haben, offenbar zu Heils- und Gnadenmittlern. — Es kann hier nicht näher eingegangen werden auf die große Lückenhaftigkeit der altprotestantischen Dogmatik in der Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament; — das Eine für uns Wichtige steht fest, daß mit dem Urgiren des Sakramentsamts auch das Mittlerthum des geistlichen Standes gegeben ist. — Dies ist es vorzugsweise, was Vilmar im Auge hat und mit der ihm eigenen vor nichts zurückbebenden Rücksichtlosigkeit

ausspricht. Der Geistliche ist nicht nach dem apostolischen Wort der Gehülfe des Glaubens, sondern der Spender des Heils, der Verwalter und Depositär der Heilsschätze. So gibt Vilmar bei der Einführung eines Pfarrers zu Kassel*) folgende Definition vom geistlichen Amt: „Das Pfarramt als das Amt der Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer ist die lebendige und leibhaftige Fortsetzung des Amtes unsers allerheiligsten Erlösers, also daß derselbe alle Thaten, welche er vollbracht, aus seiner Kraft fortführt und wiederholt." Er erklärt in seinem Organ „Der hessische Volksfreund"**): „Das geistliche Amt hat allein noch göttliches Mandat in vollkommenem Maße und in reicher Fülle, sonst niemand, nicht das gläubige Individuum in der Gemeinde, nicht die Gemeinde und wäre sie auch eine Gemeinde der Heiligen. In dem geistlichen Amt liegt die Kraft des Gesetzes und des Evangeliums, die Kraft des Sakraments, die Kraft zu binden und zu lösen. Dieses Amt ist ein Amt der That und Kraft, nicht der bloßen Mittheilung und Verkündigung von Dingen, die wir sonst schon wissen und haben." — Hier ist denn auch schon, und das ist offenbar ein neues, die sündenvergebende Kraft als ein Hauptattribut des geistlichen Amts aufgeführt. Und diese Erklärung steht nicht etwa vereinzelt da. Vielmehr ist bei Herrn Vilmar wie seinen Freunden in Hessen***) gar oft die Rede

---

*) Vgl. Heppe, „Denkschrift über die confessionellen Wirren in der evangelischen Kirche Kurhessens", 1854.

**) Jahrgang 1849, S. 94 fg.

***) Als solche sind besonders zu nennen: Der Bruder Dr. Vilmar's, Metropolitan in Melsungen, Dr. Elvers in Kassel und der Gymnasiallehrer Dr. Viberit, Mitredacteur des „Volksfreundes".

von dem „mächtigen, sündenvergebenden Amt." Es liegt in der That in dieser Wiederherstellung des Sakraments der Sündenvergebung inmitten der protestantischen Kirche, so groß auch die Scham- und Gewissenlosigkeit ist, welche solche Erklärungen möglich macht, gewissermaßen Methode. Denn dies Sakrament ist ja doch das eigentlich praktische, das mächtigste und eingreifendste, dasjenige, um welches die hierarchischen Gelüste protestantischer Pfaffen die katholische Kirche von jeher am meisten beneidet und zu beneiden Ursache gehabt! Und warum sollte man nicht, wenn man den geistlichen Stand einmal zum specifischen Heilsspender macht, ihm auch das Amt der Schlüssel, des Auf- und Zuschließens des Heilsschatzes übergeben? — Es ist von großem Interesse, wie sich mit innerer Nothwendigkeit an den sakramentalen Amtsbegriff Ein katholisches Sakrament nach dem andern ansetzt. So finden wir bei Herrn Vilmar — und wir sind ihm von unserm historischen Standpunkt aus für seine Consequenz zu aufrichtigem Dank verpflichtet, so arg und empörend auch die Verwirrung sein mag, welche er in der Kirche Kurhessens angerichtet — auch noch das Sakrament der Confirmation. In einem Ausschreiben vom 20. Dec. 1851 an die Pfarrer der Diöcese Kassel ist die Rede von der Handauflegung bei der Confirmation als „dem Siegel eines für das Kind wirksamen Gebetes um den Heiligen Geist." Die Handauflegung ist nach seiner Erklärung der eigentliche Mittelpunkt und Zweck der Confirmationshandlung, und er bringt sie mit der Mittheilung des Heiligen Geistes in die Verbindung, daß, so gewiß dem Kinde die Hände aufgelegt werden, so gewiß empfange es durch das wirksame Gebet des Geistlichen den Heiligen Geist. Dies „wirksame Gebet" des Geistlichen ist außerdem zu einer eigenen noch weiter greifenden

und in die katholischen Fürbitten und Messen übergehenden Theorie ausgebildet. Vilmar fordert die Pfarrer seiner Diöcese auf, jeden Mittag zur bestimmten Stunde, beim Mittagsläuten vor dem Altar, für die Gemeinde zu beten, da solchem Gebet eine besondere wirksame Kraft einwohnen müsse. Noch von einer andern Seite her hat er den Uebergang zur katholischen Messe vorzubereiten gesucht. Auf der zu Marburg im Januar 1851 versammelten Conferenz *) erklärte er, daß jeder eigentliche Gottesdienst mit der Feier des heiligen Abendmahls schließen, und daß, wenn kein Communicant vorhanden sei, der Geistliche allein communiciren müsse. — Man sieht, es ist in diesem Treiben Methode. Das sakramentale geistliche Amt, als Mittleramt, bildet den Ausgangspunkt. Daran schließt sich das Amt der Sündenvergebung und das der Confirmation, die Fürbitten und die Messe. Weit genug ist man damit allerdings in den Katholicismus hineingerathen, aber es fehlt doch noch Ein Glied in der Kette: das Sakrament, welches die Quelle aller andern ist und welches dem Sakramentsamt seinen letzten festen und greifbaren Halt gibt, das Sakrament des Amts oder die Ordination. Wir haben schon auf die noch furchtsamen und unsichern Anfänge zu einer solchen Vorstellung hingedeutet, auch Vilmar hat insofern einen schätzbaren Beitrag zur Ausbildung dieses Sakraments gegeben, als er eine Ordination ohne bestimmte Introduction in ein geistliches Amt, eine Ordination an sich beantragt hat; aber wir haben gerade zu ihm das Vertrauen, daß er noch einen Schritt weiter thun wird. Ist auch das hessische Papstthum, welches er schon als Lohn seiner sogenannten kirchlichen Reformen, das heißt seiner gewissenlosen, alle Wahrheit um-

*) S. Heppe, a. a. O.

kehrenden Gewaltthätigkeiten, in den Händen zu haben glaubte, denselben entglitten, er kann und wird nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Und dieser Weg führt nach Rom!

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie im Zusammenhang mit dieser katholisirenden Vorliebe für den sakramentalen Amtsbegriff und für das magische Wirken des Sakraments überhaupt, im Unterschiede vom Wort, auch auf dem liturgischen Gebiet sich eine Menge von krankhaften Neigungen und Wünschen eingestellt haben, deren Wurzeln bis zum Katholicismus zurückgehen und die hier allein ihre Erledigung finden. Der Grundgedanke aller dieser Gelüste ist, einen sakramentalen Gottesdienst herzustellen; im Widerspruche mit Luther selbst, der die Predigt für „das größte und fürnehmste Stück im Gottesdienst" erklärte, das Sakrament, nicht die Predigt, zum Mittelpunkt des Gottesdienstes zu machen, den Altar über die Kanzel zu erheben. Schon Kliefoth hat die Ueberbauung des Altars mit der Kanzel, welche, so unschön sie auch sein mag, doch ein sehr bedeutsames Symbol des Protestantismus ist, als die Zerstörung des Cultus bezeichnet und ähnlich wie Vilmar die Abendmahlsfeier als ein nothwendiges und integrirendes Moment jedes Hauptgottesdienstes gefordert. Die Vorliebe für die sogenannten liturgischen Gottesdienste, die Gebetsandachten, die Vespern, die langen Altargebete in den neu angefertigten Liturgien, wie z. B. in der neuen bairischen, der ausgebildete Chorgesang, das alles zeugt von dem Bestreben, den protestantischen Gottesdienst durch eine Menge fremdartiger, dem Katholicismus entlehnter Mittel zu bereichern, das Wort der Predigt, welches bis dahin geherrscht, durch liturgische Formeln, das Gemeindelied durch Altar- und Chorgesang zu verdecken. Ueberall zeigt sich das Bestreben, die lebendige Subjectivität hinter die Formel zurückzustellen,

die Betheiligung der Gemeinde zu einer nur passiven herabzudrücken, dem klaren Wort einen heiligen und geheimnißvollen Altardienst zu substituiren. Das Mysterium des Altars, diese undurchdrungene und undurchdringliche Objectivität, die magischen Kräfte eines frommen Schauers, welche von diesem Allerheiligsten ausgehen, sollen die ganze Cultusstimmung beherrschen. Besonders charakteristisch für diese katholisirenden Cultusreformen ist die Agitation für das Knien in der protestantischen Kirche. „Auf die Knie", rief der Landrath Kröcher auf dem berliner Kirchentag, „denn gegen den Bann, welcher auf dem deutschen Volke liegt, hilft nur Gebet, zum Gebet aber muß man sich beugen." „Auf die Knie", rief die gnadauer Conferenz *), „denn der Herr will die Beugung des alten Adam, und das Gebet auf den Knien scheint das Erste zu sein, womit wir anfangen müssen umzukehren und Buße zu thun." Und sie berieth ernstlich darüber, ob es nicht an der Zeit sei, die kirchlichen Behörden darauf aufmerksam zu machen, daß zur Schande unserer Kirche die Gotteshäuser meistens schon so eingerichtet seien, daß das kniende Gebet fast unmöglich werde. Es ist niederschlagend, zu sehen, wie wenig Bewußtsein eine Conferenz protestantischer Geistlicher über das innerste Wesen und Walten ihrer Kirche und über die aus diesem Wesen entsprungenen Formen ihres Cultus und die Einrichtungen ihrer Gotteshäuser hat, während die Katholiken mit scharfem Blick alle Symptome dieser protestantischen Kirchenthums- und Sakramentskrankheit erspähen und alle unsere verunglückten Versuche, den Katholicismus zu copiren, mit bitterm Hohne begleiten. Wozu das

*) Im Jahre 1853.

Knien in der protestantischen Kirche, rufen sie aus *), da der Grund des Kniens fehlt? Der Katholik kniet vor dem leiblich-gegenwärtigen Allerheiligsten, den Protestanten aber mangelt das Tabernakel! Wozu die neueste protestantische Agitation für die katholische Sitte des Offenbleibens der Kirche? Denn „was hat man in der einsamen und leeren Kirche, welcher das Mysterium der Gegenwart des Frohnleichnams fehlt, zu suchen, was man nicht auch in dem einsamen Kämmerlein finden könnte?" Gewiß wahr und unwiderleglich gegenüber einem gedanken- und charakterlosen Eklekticismus, der mit einem bunten katholischen Lappen das farblose Gewand des protestantischen Cultus schmücken möchte! Gegenüber der innern Haltlosigkeit und Leerheit, welche, weil ihr der eigene Stütz- und Schwerpunkt im Gewissensglauben fehlt, nach einer absoluten und sichtbaren Autorität, nach unwandelbaren objectiven Mächten, nach magisch wirkenden Gnadenkräften verlangt, um sich an sie anlehnen, bei ihnen Trost im Jammer der eigenen Nichtigkeit finden zu können. Die Katholiken sehen sehr klar, wohin dies marklose Autoritätsbedürfniß, dies Verlangen nach sichtbaren Gnadenspendern und magischen Cultuselementen führen muß, sie erkennen, daß diese Hyperlutheraner ohne es selbst zu wissen im Dienste der katholischen Kirche stehen, und sie sagen von ihnen: „sie schmieden unsere Waffen und ihre Sprache verstehen wir wie unsere eigene."

Nehmen wir zu allen diesen Symptomen katholisirender Umbildungsversuche unsers Dogmas wie unserer Cultusfor-

*) Phillipps' und Görres' „Historisch-politische Blätter", Jahrgang 1855, Heft 7.

men nun noch die von den verschiedensten Seiten her offen und wiederholt zur Schau getragenen Sympathien für die katholische Kirche, wie sie uns in Zeitungsberichten und wissenschaftlichen Werken, in Pastoralconferenzen und auf Kirchentagen zahlreich entgegentreten, so müssen wir zu dem Urtheile kommen, daß die Krankheit bereits in ein sehr bedenkliches Stadium, nämlich in das des Abwerfens aller Scham, getreten sei. Vor andern zeichnen sich in dieser Beziehung das „Hallische Volksblatt", und an seiner Spitze Herr Dr. H. Leo zu Halle, aus. Es ist bekannt, wie eine Stelle im „Hallischen Volksblatt", in der es hieß: „Die katholische Kirche ist mehr als unser Freund, sie ist unser von uns getrenntes Fleisch und Blut, die Hälfte unseres eigenen Selbst und daher ist ihre Schmach unsere Schmach und ihr Aufschwung unser Aufschwung", den ehrlichen Dr. Marriot veranlaßte, den Herrn Nathusius, falls er diese Worte nicht zurücknehme, zu einer öffentlichen Disputation auf dem nächsten Kirchentage herauszufordern, wo er zu beweisen gedenke, „daß dieser Satz unwahr und unprotestantisch und den Namen des Krypto-Katholicismus verdiene." Es wäre gewiß mehr als überflüssig, wollten wir aus Leo's Schriften einzelne Stellen zum Beweise für seine katholischen Neigungen anführen. Die katholische Richtung, in welche er hineingerathen und in die er sich mit der Zeit immer mehr hinein capricirt hat, ist das Product mannichfacher unklarer Instincte und Uebertreibungen. Die Schlagworte der convertirten Romantiker, umgeschlagene Demagogie, Vorliebe für das Mittelalter, halb verstandenes und carikirtes Hegelthum — das ungefähr sind die Elemente, aus deren Mischung seine Welt- und Geschichtsanschauung hervorgegangen ist, wenn überhaupt von einer solchen bei einer so gewaltsamen und tumultuarischen Natur wie die seine geredet

werden kann. Bei unleugbar großen Gaben, einer seltenen Naturkraft und lebendigster Phantasie, durch welche er zu einer der ersten Stellen unter den Historikern der Gegenwart berufen war, hat er es doch nur zu einem sehr zweifelhaften Parteiruhme gebracht; seine zügellose Phantasie, seine unausgegohrene poetische Anlage hat ihn zum Höllenbreughel unter den Geschichtschreibern gemacht. Wie überhaupt die wunderbarsten Widersprüche in diesem Manne sich zusammenfinden, ist vor allem der zu beachten zwischen der „Zucht", dem „Gehorsam", dem „Autoritätsdienst", der Unterwerfung unter die „objectiven Mächte", welche er überall predigt, und der Zuchtlosigkeit des Denkens, der Willkür und Fahrigkeit des Raisonnirens, dem Subjectivismus der Sympathien und Antipathien, der völligen Undisciplinirtheit, welche er für sich selbst in Anspruch nimmt. Er gehört keiner Schule, keiner Kirche, keiner Genossenschaft, nicht einmal einer Partei an. Er fordert Gehorsam, ohne ihn selbst zu leisten, er buhlt mit der katholischen Kirche und schlägt die protestantische, der er angehört — mit Fäusten. Was ihn zum Katholicismus führt, ist einmal die unverständige, wol dilettantischen Romantikern und Poeten, nicht aber Männern der Wissenschaft ziemende Vorliebe für das Mittelalter, für seine feudalen und hierarchischen Gliederungen. Sie werden als Maßstab an die ganze neue Geschichte angelegt, und so kommt es, daß in dieser nichts gefunden wird, als die Herrschaft „macchiavellistischer", „mercantiler" und „mechanisch-politischer" Tendenzen. Der moderne Staat und die moderne Gesellschaft, die mercantilen und industriellen Interessen werden mit Schmähungen überhäuft. Die Herrschaft des Gesetzes, als des durchgreifenden Allgemeinen, der Charakter der neuen Zeit, wird als „mechanisch" bezeichnet. Dem Einen Rechte werden die vielen

Vorrechte entgegengestellt. Außer diesen mittelalterlichen Idealen, welche ihn unter anderm zu dem Ausspruche führen, „von Männern wie Gregor VII., Innocenz III. und Ximenes seien Ziele erstrebt und erreicht, zu denen die neuere Politik die Augen nicht erheben dürfe“ — schwebt ihm der Hegel'sche Gedanke von der Herrschaft der objectiven Mächte über das Subject vor, den er in den unverständigsten Formen, zur Verherrlichung der blutigsten Gewalt wie der empörendsten Geistesverknechtung, in Anwendung bringt. Und es ist dann wieder unter den verschiedenen Objectivitäten die katholische Kirche diejenige, vor welcher, als der absoluten, sich alle andern beugen. Hier ist die absolute und unwidersprechliche Autorität aufgerichtet, der gegenüber das Subject sich stets im Unrecht befindet, mit der in Widerspruch zu treten Frevel ist. Im Kampfe der katholischen Kirche mit den reformirenden Sekten, und ebenso im Kampfe mit dem modernen Staat, ist sie alle male im Rechte. Noch bei Gelegenheit des neuesten badischen Kirchenstreits höhnt Leo in der bekannten Weise die „hölzerne Auffassung bureaukratischen Regiments“, die „elende vermittelnde, philiströse Salbe“. Durch die ganze Geschichte der Reformation, des Dreißigjährigen Kriegs, der Befreiung der Niederlande, geht die unverhaltene Sympathie für die katholische Partei, für den römischen Stuhl gegen Luther, für die katholische Liga gegen Gustav Adolf, für Philipp II. und Alba gegen Oranien. Für die Tiefe, Gewalt und Nothwendigkeit der Reformationsbewegung hat er gar keinen Sinn, mit offenbarem Widerwillen und kleinlicher Empfindlichkeit wird alles sie Fördernde angelassen, die trivialsten Maßstäbe werden an alles Große angelegt, der elendeste Pragmatismus gemeiner Motive und entscheidender Zufälligkeiten führt das Wort. Luther selbst ist nicht viel besser als

ein gutmeinender und tapferer, aber unverständiger Demagoge, seine Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" ist ein „demagogisches Buch", durch welches er „schwere Verantwortung auf sich geladen", in dem er mit „gewaltiger, kämpfender Faust in ein Kunstwerk des menschlichen Geistes schlug, an welchem derselbe, oft unter Gottes sichtbarer Leitung, ein Jahrtausend gebaut — und dessen Herrlichkeit und innere Tiefe zu durchschauen Luther selbst viel zu beengt in Bildung und Wesen war." Die Lehre Luther's von der Gestaltung der Gemeinde und von der Stellung der Geistlichen zu ihr ist „die Wurzel aller der die menschliche Gesellschaft in den letzten Jahrhunderten bedrohenden Lehren" („Universalgesch.", III, 141). Dasjenige, was bei dieser grundverderblichen Lehre von der Kirche allein mit dem Protestantismus zu versöhnen vermag, ist sein Augustinismus, die „Verdammung der Werkheiligkeit, die Hervorhebung der ewigen Grundlehren des Christenthums von der Sünde und der Erlösung." *) So ist das Ideal Leo's der katholische Augustinismus, d. h. der Jansenismus, ihn nennt er „die reinste und schönste Gestalt, in welcher die Reformation erschienen, welche das Priesterthum bewahrte, das fast allen reformatorischen Kreisen in seiner wahren Gestalt verloren gegangen ist und die dennoch aus dem innersten Grunde religiös-christlichen Lebens alles bestimmte und nur das auf diesem Wege Gerechtfertigte anerkannte." **) Wie gedankenlos diese Synthese des Augustinismus und der katholischen Kirchenautorität ist, braucht wol kaum bemerkt zu werden. Die Autorität der

*) a. a. O., III, 193.
**) a. a. O., IV, 222.

Kirche bestimmt, und das ist die wichtigste Art ihrer Bethätigung, das Dogma. Und sie hat den Semipelagianismus ganz ausdrücklich im Tridentinum festgestellt und sanctionirt. Von der göttlichen Autorität der Kirche reden, den unbedingten Gehorsam gegen sie predigen und daneben sich nach eigenem Gefallen und im Widerspruch mit den officiellen Kundgebungen der Kirche ein eigenes Sünden- und Gnadendogma nach Art des Jansenismus zurechtstellen — das ist Widersinn! Es zeigt sich hier recht deutlich, wie wenig Leo vom Wesen des Protestantismus begriffen hat. Die reformatorische Freiheits-, Sünden- und Gnadenlehre, diese absolute Dependenz des Menschen von Gott, hat den Sinn, die Menschen durch die absolute Abhängigkeit von allen endlichen Abhängigkeiten zu befreien, ihn an die göttliche Autorität (die Bibel) zu binden, um ihn von allen menschlichen Autoritäten (Tradition) zu entbinden, ihn in Gott zu gründen, um ihn den Menschen gegenüber auf sich selbst zu stellen. Mit dieser absoluten Dependenz ist daher die wahrhafte Freiheit, mit dieser völligen Hingabe an die göttliche Substantialität das unendliche Recht der Subjectivität verbunden. Also — die Augustinische Gnadenlehre richtet sich bei den Reformatoren nicht blos, wie Leo meint, gegen die menschliche Werkgerechtigkeit, sondern ebenso sehr gegen die menschlichen Autoritätsansprüche. Wie zu lesen ist in der köstlichen Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Es ist daher ganz gedankenlos und ganz unprotestantisch, sich für die absolute Gnadenwahl begeistern und zugleich die absolute Autorität der Kirche ersehnen. Die Prädicate und Ansprüche des Absoluten auf die empirische Welt, ihre Ordnungen und Institutionen (gleichviel ob auf Obrigkeit, Fürst oder Hierarchie und Papst) unter dem Titel „göttlicher Ordnungen" über-

tragen, sie vom Unendlichen auf das Endliche, wenn auch nur in seinen Spitzen, unversehens herabgleiten lassen, — das ist katholisch, die Grundverkehrtheit des Katholicismus, das Heidenthum des Katholicismus, das ihn mit dem heidnischen Cäsarenthum in so nahe, wenn auch so feindliche Berührung bringt. Und wenn protestantische Staatslehrer von den „göttlichen Ordnungen" und Institutionen der Fürsten und obrigkeitlichen Gewalten so viel reden, so gehen sie, meist ohne es zu wissen, in den Wegen des Katholicismus, freilich eines sehr confusen, abgeleiteten und weltlichen Katholicismus, der schließlich sich vor dem bewußten, echten und geistlichen Katholicismus, sobald es zu einem ernsten Conflict zwischen den verschiedenen göttlichen Ordnungen, denen des Staats und der Kirche, kommt, beugen muß. Wie sehr dies der Fall, haben wir schon an dem Beispiele Leo's gesehen, der sonst doch auch ein Verehrer fürstlicher Macht und Willkür ist und sie zu den göttlichen Ordnungen zählt, da aber, wo sie in Streit mit der katholischen Kirche kommt, sie aufs ungebührlichste schmäht. Wie ganz und gar Leo in katholischen Anschauungen steht und zwar in der wichtigsten und entscheidendsten Lehre, in der von der Kirche und ihrer Autorität, das hat er auch ganz deutlich bei Gelegenheit seines Angriffs auf Bunsen *) in naivster Weise ausgesprochen. Er sagt: „Vergeudung herrlicher Kräfte ist jedenfalls überall das letzte Resultat der Entgegensetzung von Kirche und Evangelium — und niemand soll sich einbilden, er habe die Anlage zum vollkommenen Christen, der die Lehre von der Kirche, von ihren heiligen Kräften und von ihrer Autorität gering achtet dadurch, daß er zwischen ihr

*) „Neue Preußische Zeitung", Jahrgang 1855, Nr. 259.

und dem Evangelio Unterschiede aufzurichten sucht. Bonifacius war nur der Sendbote Roms, weil er das Evangelium brachte, und er war und ist nur der Apostel der Deutschen, weil er der Sendbote Roms war." — Daß die Reformation wesentlich auf der Unterscheidung von Evangelium und Kirche ruht und ihrer als des mächtigsten Hebels zur Beseitigung der Misbräuche und Mislehren, zur Reinigung der damaligen Kirchenzustände sich bediente, daß sie also hiermit ihre Verurtheilung erfährt; — daß dagegen der Katholicismus die unterschiedslose Einheit von Evangelium und Kirche oder, was dasselbe ist, von göttlichem Lebensprincip der Kirche und ihrer empirisch-endlichen Erscheinung als unverbrüchlichen Glaubensartikel festhält, jede Abweichung von der bestehenden Kirchenlehre als frevelnde Willkür des Subjects ansieht und bestraft — daß also Leo sich hier zu der katholischen Lehre von der Kirche bekennt, liegt auf der Hand. Freilich hat er selbst kein volles Bewußtsein darüber, wie weit die Consequenzen dieses Kirchenbegriffs gehen. Auch hat er sich schwerlich klar gemacht, welches das wahre und concrete Verhältniß von Objectivität und Subjectivität sei, wie beide in beständiger Wechselwirkung zueinander stehen, wie diese sich jener unterwirft, sich mit ihr erfüllt, um sie weiterzubilden; wie das Subject einmal das erziehungsbedürftige, dann aber auch wieder das kritisch-reformatorische ist, wie die liebevolle Hingabe an die Objectivität und der kühne, rastlose Fortschritt über sie hinaus zusammengehören u. s. w. u. s. w. Er folgt nur seinen paradoxen Instincten; er legt im Gegensatz gegen einen eiteln, leeren und demagogisch-renommistischen Subjectivismus das ganze Gewicht auf die andere Seite, auf die Objectivität, und sieht nicht, daß auch diese Unterwerfung unter die Objectivität ebenso capriciös und willkürlich sein

kann als der verlassene Standpunkt, ja! daß im Grunde derselbe gar nicht verlassen, sondern nur umgedreht ist. Fragt man, warum Leo bei seinem durch und durch katholischen Kirchenbegriff nicht längst den Weg der Hurter, Gfrörer, Florencourt u. s. w. gegangen, warum er die anstößige und widerwärtige Buhlerei mit der katholischen Kirche forttreibt, statt sich öffentlich und rechtlich mit ihr zu verbinden, so läßt sich dies nur aus dem Selbsterhaltungsinstincte einer lebensvollen Subjectivität erklären, die, trotz aller Fußtritte, welche sie der persönlichen Selbständigkeit gibt, doch für sich nicht davon lassen will, und die wol die Ahnung hat, daß das ungebundene Rumoren ein Ende nimmt, wenn der Geist erst an die straffe und kurze Kette Roms gelegt ist; daß es dann überhaupt mit dem „frischen, fröhlichen Krieg" und dem kecken Wort aus ist; daß die katholische Kirche es versteht, auch aus dem Uebermüthigsten einen stillen Mann zu machen. Die fesselnde Kraft, welche H. Leo bei allen Ungeheuerlichkeiten seiner Sympathien für Priesterherrschaft, Volksknechtung, Inquisition und blutige Glaubensgerichte ausübt, und welche ihn so wesentlich unterscheidet von der schwachmüthigen Art seiner theologischen Freunde, ist die Ursprünglichkeit und Eigenartigkeit seines Wesens; nicht seine Theologie, sondern seine Naturwüchsigkeit, nicht sein Gnaden-, sondern sein Naturstand. Er ist trotz alles angeeigneten und forcirten Supranaturalismus doch im Grunde seines Wesens ein derber Naturalist, ein Freund jeder Gewaltthat, jeder vollen und ungebrochenen Kraftäußerung. In diesem naturalistischen Zuge, in dieser Verachtung alles abstracten Denkens, alles abgeblaßten Doctrinärismus berührt er sich ganz nahe mit einem Manne, dem er überhaupt in Geistesart sehr ähnlich ist, mit dem er auch die Ausgangspunkte seiner Bildung theilt und der nichts anderes

als die Kehrseite seines eigenen Wesens ist. Heinrich Leo und Ludwig Feuerbach, diese beiden äußersten Extreme unsers geistigen Lebens, gehören in der That zusammen, sind durch mannichfache Mittelglieder: Demagogie, Studium der Hegel'schen Philosophie, Empörung gegen Logik und Systemmacherei, Durchbruch einer ungebändigten Naturkraft — eng miteinander verbunden. Nur daß in Feuerbach der Naturalismus auch wissenschaftlich und principiell zur Durchbildung gekommen, während er in Leo sich an den katholischen Supranaturalismus anlehnt und so, mit seinem eigenen Gegensatze behaftet, einen Sinne und Gedanken verwirrenden Spuk treibt.

Gegen alle diese Ueberspannungen und Entstellungen des echten Lutherthums erhob sich mit Nothwendigkeit innerhalb der lutherischen Kreise selbst die Opposition von solchen, welche aus dem Geiste der Gegenwart und ihrer Wissenschaft einen vollern Zug gethan, vom protestantischen Princip unendlicher Subjectivität, ohne es selbst zu wissen, tiefer ergriffen waren und darum die wundreibenden Fesseln der Bekenntnißgläubigkeit, welche sie sich angelegt, wieder abzustreifen versuchten. Es waren dies Männer, die bis dahin bei ihren Parteigenossen in hoher Achtung gestanden und für die festesten Säulen der lutherischen Kirche gehalten worden, die aber, sobald die Regungen eines freiern Geistes offenbar wurden, nur noch ein Gegenstand des Bedauerns oder der Verketzerung blieben, von denen die alten Freunde und Facultätsgenossen sich bald öffentlich lossagten, die den Bann und die Zucht der Gläubigen, ja die Amtsentsetzung, als Strafe ihres Frevels erfahren mußten.

Diese Abtrünnigen sind: J. Ch. K. v. Hofmann in Erlangen, Kahnis in Leipzig und Baumgarten in Rostock.

Hofmann, ohne Frage an Geist und Gelehrsamkeit der bedeutendste von allen, welche sich unter die neu aufgepflanzte Fahne des Lutherthums gestellt, gehört seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach so wenig in diese Klasse engherziger, geistig verknöcherter Buchstabenmenschen, daß er nur durch einen wunderlichen und schwer gebüßten Irrthum, nur von dem Modegeschrei des Lutherthums verführt, sich selbst ihnen zuzählen konnte.

Sein zweites bedeutendes Werk, welches auf „die Weissagung und ihre Erfüllung" (1841—44) folgte, nannte er „den Schriftbeweis" (1852—55) und wollte damit sagen, daß die ganze bisherige Art, die Schrift als Beweismittel für die christliche Lehre zu benutzen, eine äußerliche und verfehlte sei, daß die Schrift nicht atomistisch, in einzelnen aus den verschiedensten Büchern des Alten und Neuen Testaments zusammengesuchten Beweisstellen zur Anwendung kommen dürfe, sondern nur als ein großes, zusammenhängendes und fortschreitendes Ganze, als eine organische und sich fortentwickelnde Geschichte des Reiches Gottes, ihre maßgebende Bedeutung habe. Hofmann's Stärke und wissenschaftliches Verdienst besteht in einer sinnigen Vertiefung in die Schrift, die er als ein Gesammtbild, eine Stufenreihe geistig von Einem Grundgedanken beherrschten Lebens anschaut. So manches Phantastische und völlig Unkritische sich auch in diese Behandlung der Schrift einmischt, die Hauptsache bleibt, daß seine Theologie wesentlich „biblische Theologie" ist, die, bei einer vorwiegenden Neigung zum Mystisch-Speculativen, viel näher der Nitzsch'en Vermittelungstheologie als der neuen Orthodoxie steht. Ueber-

haupt besteht zwischen diesen beiden Männern, Nitzsch und Hofmann, eine nahe Geistesverwandtschaft, die auch in der schweren und dunkeln, überall mit dem Gedanken ringenden Darstellung zu Tage kommt. — Aehnlich wie bei Nitzsch führt auch bei Hofmann die aus dem Studium der Schrift gewonnene biblische Theologie unvermerkt in das Bekenntniß hinüber und soll zur Bestätigung desselben dienen. Daraus entsteht denn eine schwer zu entwirrende Verfitzung von biblischer und dogmatischer Theologie, in welcher bei dem Mangel an kritischem, die verschiedenen Stufen und Lehrtypen klar unterscheidendem Verstande, bald die Bibel, bald das kirchliche Bekenntniß zu kurz kommt. Es bleibt überall bei einem tiefsinnigen Wühlen und Arbeiten in Schrift und Kirchenlehre, ohne Gewinn klarer und sicher begründeter wissenschaftlicher Ergebnisse.

Der Punkt, an welchem die nirgends ganz fehlende Abweichung von der Kirchenlehre am deutlichsten hervortrat, der auch von den Wächtern der Rechtgläubigkeit am stärksten gerügt wurde, war die Lehre vom Versöhnungswerk. Der erste Angriff ging von Philippi aus, dem Rostocker Dogmatiker, welcher schon in der Vorrede zu seinem Commentar über den Römerbrief (1856) auf die der Kirche drohende Gefahr aufmerksam gemacht, dann aber in einer eigenen Schrift: „Herr Dr. Hofmann, gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre" (1856), die aus der Mitte der Gläubigen auftauchende Ketzerei einer ernsten Verurtheilung unterzog. Ihm fiel mit der so veränderten Lehre das Christenthum selbst. „Er sei ja", bekannte er, „gerade um der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre lutherischer Christ, ja Christ überhaupt; wer ihm also dies Heiligthum nehme, dies dem Zorne Gottes als Lösegeld

gezahlte Sühneblut des Sohnes Gottes, diese der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugthuung, und damit die Rechtfertigung allein durch den Glauben, — der nehme ihm das Christenthum selbst! Wenn es so mit dem Christenthum stände, dann wäre er lieber bei der Religion seiner Väter, des Samens Abraham's nach dem Fleische, geblieben." — Aber es war nicht dieser geistverlassene Judenchrist allein, welcher solche Klage führte, ihm traten auch bald die Collegen Hofmann's, **Thomasius** und **Harnack**, bei, ja die ganze theologische Facultät Dorpats (Dr. Keil, Kurtz, Christiani, von Oettingen, von Engelhardt) und die evangelische Kirchenzeitung schlossen sich der Verurtheilung an und nur Schmidt und Luthardt, die Erlanger Freunde, versuchten eine Rechtfertigung. In Wahrheit handelte es sich bei diesem Streit um die Beantwortung zweier ganz verschiedener Fragen, die nur zu wenig auseinander gehalten wurden. Um **die** Frage, ob die Hofmann'sche Versöhnungslehre die altprotestantische, die in den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche niedergelegte, und um die andere, ob sie die echt-evangelische und darum die **wahre** sei. Die erste Frage war mit „Nein", die zweite mit „Ja" zu beantworten. Hofmann, in der ihm eigenen Vermischung des Biblischen und Confessionellen, bejahte beide, behauptete wenigstens, daß Luther selbst auf seiner Seite stehe, und daß in den Bekenntnißschriften unserer Kirche nur die Nothwendigkeit der Versöhnung durch Christum gelehrt werde, die Frage über das **Wie** des zu Stande gekommenen Versöhnungswerks aber eine **offene** sei, welche erst durch die fortschreitende Erkenntniß unserer Zeit eine Antwort erhalten könne. Unstreitig hatten seine Gegner darin recht, daß die Anselmische Satisfactionslehre mit ihrer äußerlichen und juridischen Stellvertretung überall bei den Reformatoren

stillschweigend als Hintergrund der Rechtfertigungslehre vorausgesetzt, nirgends in den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche bekämpft oder nur modificirt wird; während Hofmann ihnen gegenüber darin recht hatte, daß diese Stellvertretungslehre nicht in ihrer zugespitzten Gestalt, sondern in unbestimmten, weichen, biblischen Formen in die symbolischen Bücher übergegangen ist. Im vollen Rechte dagegen war Hofmann in der Beantwortung der zweiten Frage, das heißt in der ausgesprochenen Ueberzeugung, daß die alte Stellvertretungslehre einer Reinigung und Umbildung nothwendig bedürfe. Er bekämpft vor allem das stellvertretende Strafleiden Christi. Er will das Versöhnungswerk Christi nicht ablösen von der Erlösung, es nicht zu einem in sich abgeschlossenen Hergang zwischen Gott und Christo machen, welcher, auch abgesehen von den Menschen und ihrer Betheiligung im Glauben, rein objectiven Werth und Wirksamkeit habe. Er legt überall mit Luther auf das „für uns" das größte Gewicht, und will das juridische „anstatt" in dies ethische „für uns" auflösen. So besteht nach ihm das Werk Christi vorzugsweise darin, daß er das Gesetz erfüllte, „daß all sein Leben und Sterben, ja vor allem seine Menschwerdung selbst, Liebesgehorsam gegen Gott und Liebesdienst gegen den Nächsten war, sowie darin, daß er den Sieg über Gesetz, Sünde, Tod, Teufel und Hölle errungen, den er dadurch gewann, daß er sich ihnen allen unterstellte und sie alle an sich zunichte werden ließ." Am stärksten lehnt sich Hofmann auf gegen die äußerliche Stellvertretung, wie sie, consequent durchdacht, dahin führt, von Christo zu sagen, er habe das gethan, was wir hätten thun sollen, und das gelitten, was wir hätten leiden sollen. Vielmehr that Christus das, was gerade ihm gebührte, das ihm vom Vater befohlene Werk und schenkte es

uns. Hofmann geht überall darauf aus, die in der Kirchenlehre auseinander gerissenen Wahrheitsmomente wieder zu organischer Einheit ineinander zu fügen und damit das Versöhnungswerk Christi, welches in Anlehnung an Opfer- und Stellvertretungsvorstellungen nur äußerlich auf ihn gelegt worden, zu einer freien sittlichen That zu erheben, die aus dem Innersten seiner Persönlichkeit geboren und die in seinem Contact mit der sündigen Menschheit nothwendig, das heißt mit innerer und äußerer Nothwendigkeit, sich als Gehorsams- und Liebestod erweisen mußte. In diesem Sinne will er das Leiden Christi nicht loslösen von seinem Thun, sondern nur als die Spitze all seines Lebens und Wirkens, seines Gehorsams gegen Gott, wie seiner Liebe zu den Menschen betrachten; er will ferner dies Leiden nicht zu einem von außen aufgelegten Strafleiden erniedrigen, sondern es als ein göttlich- und geschichtlich-nothwendiges begreifen; er will endlich dies Strafleiden nicht in der Weise zu einem stellvertretenden gemacht wissen, daß es dasselbe sei in seinem äußern Hergange, wie in seiner innern Empfindung, welches die Sünder hätten erdulden müssen. Mit Einem Wort: er streitet gegen das äußerliche und im tiefsten Wesen unsittliche „Anstatt" der Versöhnungslehre und ist bestrebt, das lebendige „Für uns" herauszubilden, welches, wie jede aufopfernde sittliche That, aus dem Mittelpunkt der Persönlichkeit stammt und daher zugleich ein für sich selbst Handeln und Leiden ist.

Wenn also durch Hofmann das sogenannte Materialprincip des Protestantismus, in der nahen Berührung der Versöhnungslehre mit der von der Rechtfertigung durch den Glauben, ernstlich bedroht wurde, durchbrach Kahnis an einem andern Punkte die Schranken der Rechtgläubigkeit — durch

rationalisirende Kritik des Kanon, durch Untergrabung des formalen Princips der Schriftautorität.

Die wunderbaren, fast unbegreiflichen Selbsttäuschungen der Neo-Lutheraner über sich, ihre Rechtgläubigkeit, ihr echtes Lutherthum, bei innerer Auflösung und Zerrüttung aller alten Dogmen durch moderne Anschauungen stellen sich in keinem Theologen klarer und lehrreicher vor Augen als in Kahnis.

Er ist ganz ein Kind seiner Zeit, subjectiv, geistreich-phantastisch, noch von den letzten Strahlen der bereits untergehenden Romantik beschienen; ein geistiger Sohn Tholuck's und Leo's, ebenso eklektisch-zerfahren wie jener, ebenso ungeberdig-eigensinnig wie dieser und schon in der Art seines Auftretens, in Stil und Haltung, viel mehr einem modernen Feuilletonisten als einem alten Dogmatiker ähnlich. Und doch hat er sich nicht allein selbst eine Zeit lang für einen Theologen strengster Richtung gehalten, sondern ist auch von seinen lutherischen Freunden als die festeste Säule der neu aufgerichteten Bekenntnißkirche verherrlicht worden! — Früh schon und noch unreif that er sich hervor als Knappe Leo's in seinem Streit mit Ruge, wurde dann von Tholuck, in seinem literarischen Anzeiger, zur Bekämpfung von Strauß und Baur, mannichfach verwandt und ging endlich, um die letzten Weihen der Gläubigkeit zu empfangen, nach Berlin. Hier von Hengstenberg und den damals viel vermögenden frommen Generalen Berlins mit offenen Armen aufgenommen, drang er bald tiefer und tiefer ein in Schrift und Bekenntniß und kam bei dieser Vertiefung und der ihm eigenen Anlage zur Schwärmerei endlich bis zum Altlutherthum, das ihm durch nahe persönliche Berührungen mit den schlesischen Sektirern als ein ehrwürdiges Märtyrerthum erschien und dem er sich auch äußerlich durch den Austritt aus der preußischen Unionskirche anschloß. Seit-

dem führte er auf allen lutherischen Vereinen und Conferenzen das große Wort, bekämpfte mit jugendlichem Uebermuth Union und Vermittelungstheologie in ihren ehrwürdigsten Vertretern, wies einen Nitzsch zurecht, indem er ihm zeigte, daß er in der Grundlehre des Protestantismus, in der von der Rechtfertigung durch den Glauben, abgewichen und daher nicht mehr auf dem Boden seiner Kirche stehe, geberdete sich überhaupt, als ob er berufen sei, dem modernen Unglauben und Halbglauben überall den Spiegel vorzuhalten und die Kirche wieder auf ihre alten Grundlagen zu stellen. Indessen dauerte dies orthodoxe Rumoren bei dem durch und durch subjectiven, unruhigen und von allen Zeitregungen mit berührten Sinn des eingebildeten Altlutheraners nicht lange. Früher schon waren bedenkliche Anzeichen von Ketzereien aller Art hervorgetreten; schon in seiner Habilitationsschrift hatte er die Trinitätslehre kritisirt, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater gelehrt, in Bezug auf die Persönlichkeit des heiligen Geistes „schwer zu überwindende Bedenken geäußert“. Dann in seiner lutherisch sein sollenden Schrift vom Abendmahl hatte er eine „höhere Einigung der lutherischen und reformirten Lehre“ erstrebt; später aber, namentlich in seiner Schrift „Ueber den innern Gang des deutschen Protestantismus“, 2. Aufl., 1860, häuften sich diese Ketzereien; er verkündete die nothwendige Umbildung der alten Inspirationslehre, bekämpfte den Augustinismus mit seinem rohen und unwahren Dualismus, wies auf den wahren Humanismus hin, auf die ernste und innige Verbindung des Menschlichen mit dem Reiche Gottes, und machte es sich überhaupt sehr geflissentlich zur Aufgabe, seiner eigenen Partei Buße und Selbsterkenntniß zu predigen, ihr die verkannten Verdienste, des Rationalismus, seinen „Natursinn für die Wahrheit“ und „einfachen Menschenverstand“

klar zu machen und an das Herz zu legen, daß, wie die letzten Ereignisse in Baiern, Preußen, Pfalz, Baden u. s. w. unzweideutig bezeugt, die kirchliche Richtung im Herzen des Volks keinen Boden habe, sie daher an sich selbst arbeiten und sich selbst erneuern müsse, um das Verlorene wiederzugewinnen. Offenbar waren es gerade diese bedeutungsvollen Erscheinungen, diese laute Stimme des Volksgewissens, welche ihn aus der fleischlichen Sicherheit aufgerüttelt und ihm die Augen über die Verkehrtheit seiner bisherigen Freunde, über die Einseitigkeit der von ihnen eingeschlagenen Richtung geöffnet hatten. Daneben aber wirkten auch die alten, noch fortlebenden wissenschaftlichen Erinnerungen, die eigentliche und letzte Grundlage seiner theologischen Bildung, Tholuck's geistreicher Eklekticismus, sowie die nie ganz überwundenen althegel'schen Gedanken, welche nun unversehens hervorbrachen und den erschwärmten und eingebildeten Glauben in völlige Auflösung brachten. So konnte denn niemandem, der „den innern Gang des deutschen Protestantismus" mit Aufmerksamkeit gelesen, die Dogmatik von Kahnis (1861, 1. Theil) in ihren an allen Punkten vor der neuern Kritik zurückweichenden Concessionen, in ihrer völligen Glaubensdurchlöcherung, eine Ueberraschung bereiten und nur seinen eigenen Freunden war es vorbehalten, über den Abfall des einstigen Genossen in wundersamen Schrecken zu gerathen und dieser Enttäuschung den stärksten Zornesausdruck zu geben. So wurde er denn, bald nach dem Erscheinen seiner Dogmatik, in die Rostocker wissenschaftliche Acht gethan. Diekhoff sprach feierlich das Urtheil aus, daß er nun seinen Abfall von der Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses vollzogen habe; Delitzsch stieß einen herzzerreißenden Schrei über den einst so geliebten aus, jammerte laut, daß er bei solcher Ansicht, wie Kahnis sie vor-

trage, vom Schwindel ergriffen, daß damit die lutherische Abendmahlslehre zu Asche verbrannt werde, die Trinität keine Trinität mehr, Jesus Christus nicht mehr Gott und Mensch in Einer Person sei, und forderte schließlich den Gefallenen auf, durch demuthsvolle Buße und öffentlichen Widerruf den geschehenen Frevel wieder gut zu machen und in den Schos des echten Lutherthums zurückzukehren. Hengstenberg endlich, vertrauter mit dem Verdammungshandwerk als diese, vollzog in seiner Neujahrsbulle vom Jahre 1862 mit christlichem Schmerz — wie immer —, aber mit großer Kaltblütigkeit eine förmliche Execution, und strafte den vorwitzigen Zögling wie einen ungerathenen Schulbuben öffentlich ab. In Wahrheit hatte Kahnis, vom Standpunkte Hengstenberg's angesehen, nicht zu vergebende Todessünden auf sich geladen. „Er hatte", das sind Hengstenberg's Worte, „in einer Weise, wie sie bis dahin in der kirchlichen (!) Theologie unerhört, gegen die Echtheit, Glaubwürdigkeit und Inspiration heiliger Schriften Zweifel erhoben." Und so fährt der Eifrige fort — „wenn unter uns dies Wesen um sich greift, wenn es gehegt oder auch nur geduldet wird, so ist es um uns geschehen. Denn der Zweifel, dem man erst den Finger gereicht hat, reißt nach und nach die ganze Hand an sich." Nicht neue, nicht eigene kritische Zweifel hatte er erhoben, nein! er hatte sich nur nicht völlig den Fortschritten der Kritik verschlossen, sein Wahrheitsgewissen nicht völlig betäubt, oder, wie Hengstenberg es auffaßte, „aus dem ganzen rationalistischen Kehricht die vermeintlich guten Körner herausgelesen." Allerdings war er in dieser Anerkennung der bisherigen Kritik des Kanon weiter gegangen als die meisten Vermittelungstheologen, hatte offener und stärker als sie die großen Verdienste der gelehrten Rationalisten gerade auf diesem Gebiete anerkannt und hervorge-

hoben, daß Männer wie Gesenius und Winer, wie Griesbach und David Schulz, wie Eichhorn, de Wette und Credner für die gelehrte Behandlung und Beurtheilung der menschlichen Seite der Schrift einen großen nicht wieder zu vernichtenden Fortschritt begründet und endlich selbst ohne Bedenken sich ein gut Theil der kritischen Resultate dieser Männer zu eigen gemacht. Ebenso hatte er wiederholt, und ausdrücklicher und schärfer, als die Vermittelungstheologen bisher gewagt, auf die alte Inspirationslehre als eine geistlos-mechanische und unhaltbare, als eine von allen urtheilsfähigen Theologen aufgegebene hingewiesen und überhaupt seine Stellung zu der alten Dogmatik dahin präcisirt, daß eine äußerliche Wiederherstellung, eine Repristination des lutherischen Bekenntnisses unvollziehbar, vielmehr alles auf eine lebendige, umbildende freie Reproduction dieses Bekenntnisses ankomme, und daß in einer solchen allein der Grund zu einer heilsamen Zukunft unserer Theologie und Kirche, zur wahren Versöhnung von Glauben und Wissen gelegt werden könne. — Nimmt man es mit einer solchen lebendigen und freien, aus dem Geiste der Gegenwart und ihrer Wissenschaft geborenen, Reproduction des Bekenntnisses ernst, so ist sie allerdings das Höchste, was die gründlichste und freieste Wissenschaft unserer Tage zu erstreben hat; ob aber Kahnis dieselbe mit ganzem männlichen Wahrheitssinn zu geben, ob er nur eine solche neue Theologie zu ahnen vermag, ist wol zweifelhaft, viel wahrscheinlicher dagegen, daß dieser Abfall vom Lutherthum nichts anderes als ein Rückfall zu haltungslosem Eklekticismus, zu einer neuen Auflage zerfahrener, schillernder und gaukelnder Tholuck'scher Theologie ist. Wie sehr bei Kahnis Altes und Neues in ungeschiedener Vermengung bis dahin noch nebeneinander liegt, tritt namentlich in der Schrift über den innern

Gang des deutschen Protestantismus deutlich hervor, in welcher neben der unumwundenen Anerkennung des Rationalismus, als einer Erscheinung von bleibendem und nachwirkendem Werth, die viel mehr als „eine vorübergehende und vorübergegangene Anfechtung der Kirche sei", der Gedanke als der eigentlich leitende zu erkennen ist, daß alles zur kirchlichen Theologie hindränge, und daß nach einer Aeußerung von Gerlach (auf der Herbstconferenz 1856 zu Gnadau) der große Fortschritt der Gegenwart „in dem Uebergang vom Pietismus zum Kirchenthum, vom Individuellen zum Reiche Gottes" bestehe. — Dieser Uebergang habe auch auf dem Gebiet der Lehre Ausdruck gewinnen müssen; und das sei die Bedeutung der kirchlichen Theologie und ihres Sieges über die Vermittelungstheologie, deren Schwäche darin bestehe, „daß sie auf einer zu breiten Grundlage sich auferbaut und zu vieler Stützen in der Wissenschaftlichkeit des Zeitalters bedurft, um dem ernsten Lebenszuge der Zeit zu entsprechen." So sei es denn ein durchaus naturgemäßes, vollberechtigtes Streben gewesen, zu der „geschichtlichen Grundlage" der Kirche zurückzukehren, das noch „zu Recht bestehende" Bekenntniß wieder in Kraft zu setzen. „Wie sehr es noth thut", schließt Kahnis diese Betrachtungen, „einem diffluirenden Subjectivismus und seinen luftigen Phantasmagorien gegenüber die Kirche auf der historischen Basis ihres Bekenntnisses zu gründen, wird je länger je mehr offenbar." Welche Selbsttäuschungen und Verwirrungen, wie oberflächliche Halbwahrheiten in dieser Grundanschauung über Gegenwart und Zukunft unserer Theologie!! Allerdings verlangte die Zeit, aus dem diffluirenden Subjectivismus, aus der Unbestimmtheit und Weichlichkeit des Neander'schen Gemüthsbreies, wie sie der ganzen Vermittelungstheologie eigen, zu einer klaren,

scharf abgegrenzten, objectiven Gestaltung der Lehre hindurchzubringen; aber diese konnte doch nur durch die strengste und zugleich freieste, von dem lebendigen Hauch der Gegenwart erfüllte Wissenschaft, nicht durch die Rückkehr zu 300 Jahre alten, hart und ungenießbar gewordenen Bekenntnißformeln und in Unterwerfung unter ihre Rechtsbeständigkeit gewonnen werden. Allerdings galt es zu den großen reformatorischen Grundgedanken, zu den innersten, geheimnißvoll treibenden Mächten des Protestantismus zurückzukehren, nicht aber zu dem caput mortuum der Lehrformeln, die damals auf die Oberfläche getrieben wurden und welche nur der erste, noch sehr unvollkommene und schon theologisch sehr verengte Ausdruck des neuen Geistes waren. Allerdings ist ein gebildeter geschichtlicher Sinn und eine geschichtliche Vertiefung und Orientirung gerade dem wissenschaftlichen Streben unserer Zeit, im Gegensatz gegen die überwundene aprioristische Behandlung, eigen — aber doch eine solche, welche sich nicht von der Gegenwart hinwegwendet, vielmehr mitten in ihrem Leben, Fühlen, Vorstellen und Kämpfen auf dem Boden der modernen Weltanschauung steht; und somit ist diese ganze Richtung der Zeit auf Objectivität, von welcher so viel und so gedankenlos in den confessionalistischen Kreisen geredet wird, in Wahrheit eines und dasselbe mit der Vollendung und Erfüllung der tiefsten Subjectivität, mit dem Gewissensglauben, welcher das gewaltig treibende Princip der Reformation war und der nach einem klaren, neu geschaffenen, lebendig-gegenwärtigen Ausdruck ringt. Das ist die wahre Reproduction, von der ja auch Kahnis gern redet, die aber etwas ganz anderes als die Rückkehr zu den „zu Recht bestehenden Bekenntnissen" ist!

Immerhin aber bleibt es, und das mag zur Entschuldi-

gung dienen für den vielleicht zu großen, diesem Theologen angewiesenen Raum, eine sehr beachtenswerthe Erscheinung, daß ein Mann von Geist und Leben — und ein solcher ist unzweifelhaft Herr Dr. Kahnis — nicht auszuhalten vermag in dem engen Käfig des Confessionalismus, daß wer einmal die geistige Luft der Gegenwart geathmet und noch so viel gesunden Wahrheitssinn in der Brust trägt wie er, die vergitterten Fenster des Kerkers weit aufthut, um sich an freierer Wissenschaft zu laben, daß es mit Einem Wort für einen wahrhaftigen und lebensvollen Menschen unserer Zeit eine moralische Unmöglichkeit ist, rechtgläubig zu sein, und daß daher nur noch ein verworrener Kopf, wie Herr Dieckhoff, ein vollendeter Pedant, wie Herr Philippi, oder ein völlig Verhärteter, wie Herr Hengstenberg, auf diese Ehre noch Anspruch machen können!

Viel geringerer Art war die Abweichung Baumgarten's vom strengen Lutherthum, und doch wurde sie nicht allein mit theologischer Verdammung und Glaubensacht, sondern sogar mit Amtsentsetzung bestraft. Ein solches Verfahren war freilich nur möglich in dem dunkelsten Fleck der deutschen Erde, in der mecklenburgischen Landeskirche, unter der Gewaltherrschaft des Schweriner Antonelli, Herrn Kliefoth.

Baumgarten, ursprünglich ein Schüler Hengstenberg's und als solcher einst von der damals noch unter Gesenius' mächtigem Einfluß stehenden theologischen Facultät zu Halle nach denkwürdiger Disputation zurückgewiesen, hatte in solchem Sinne seine Werke über die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte, zur Rettung des apostolischen Ursprungs dieser Schriften, wie zur Bekämpfung Baur's und seiner Schule verfaßt. Seine Neigung zum Mystisch-Theosophischen zog ihn später zu Hofmann hinüber, dessen Schrifterklärung seiner

Eigenthümlichkeit mehr zusagte als die geistlose Rabulisterei Hengstenberg's. Eine grundehrliche, tapfere, norddeutsche Natur, hatte auch er, wie der größere Theil der schleswig-holsteinischen Geistlichkeit, an der patriotischen Erhebung seiner Heimat mannhaften Antheil genommen und war schon durch diesen Kampf über den engen theologischen Vorstellungskreis seiner Zunftgenossen, über die Elendigkeiten ihres politischen Servilismus hinausgehoben. Er brachte aber auch außerdem aus dem älterlichen Hause und seinem engern, damals noch unter den Einwirkungen des Harms'schen Geistes stehenden Vaterlande, eine warme, volksthümliche, innerlich lebendige Frömmigkeit mit in sein theologisches Stadium und hat sich bei allen spätern Kämpfen und Leiden auf diese innersten Erfahrungen des Geistes, dies testimonium spiritus sancti, mit großer und unerschrockener Parrhäsie berufen. Dabei lag in seiner derben, thatkräftigen Natur ein entschiedener Drang, den Uebergang von der Theorie zur Praxis zu gewinnen, in das Leben der Kirche reinigend und umgestaltend einzugreifen, wie er denn, an Luther erinnernd, in seinem theologischen Lehramt, seinem Doctor der Heiligen Schrift, das Recht und die Pflicht zu solchem Auftreten fand. Ueberhaupt war sein Lutherthum nicht auf die spätere lutherische Orthodoxie, sondern auf den reformatorischen Luther der ersten Periode gestellt, und der schwärmerische, prophetische Geist, welcher in diesem Luther noch weht, der mächtige, ungeklärte, reformatorische Drang, die Appellation an das innerliche und untrügliche Zeugniß des Geistes, an den von Gott selbst gestellten Beruf, — das alles finden wir, wenn auch in viel schwächern Formen, mit viel geringerer Begabung und Berechtigung, in diesem modernen Luther wieder! Paulus und Luther, die evangelische Freiheit, von der diese beiden Männer erfüllt, das

πάντα ἔξεστι des Paulus, das Wort Luther's: Der Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge — das war der Angelpunkt seiner Theologie, der Grundgedanke seines reformatorischen Wirkens. So kam er nach Mecklenburg im Jahre 1850 und trat hier als Nachfolger von Delitzsch in die Rostocker theologische Facultät ein. In seinen wissenschaftlichen Arbeiten kam der gährend-reformatorische Geist zuerst im Jahre 1854 in den „Nachtgesichten Sacharja's" zur Erscheinung, in denen oft auf die wunderlichste Weise ganz fremdartige Dinge, wie die schleswigsche Sache, der türkische Krieg, der grundverderbte, faule Zustand der Kirche nebeneinander besprochen und mit dem alttestamentarischen Text in Verbindung gesetzt wurden. Der Conflict zwischen diesem reformatorischen Drange des theologischen Professors und der in den Tod der Rechtgläubigkeit und äußerlichen Gesetzlichkeit versunkenen Landeskirche Schwerins kam zuerst zum Ausbruch im Jahre 1856, auf den Versammlungen der Pastoralconferenz zu Parchim über die Sonntagsheiligung. Hier erhob sich Baumgarten mit voller Wahrheit und gutem evangelischen Rechte gegen die geforderte gesetzliche und in die engsten Formen eingeschlossene Sabbathheiligung, berief sich auf das Wort des Paulus: „Wer auf Tage hält, der thut es dem Herrn, und wer nichts darauf hält, der thut es auch dem Herrn", erinnerte daran, daß die gesetzliche Sabbathheiligung eine jüdische, vom Christenthum abrogirte Institution sei, daß die Heiligung des Sonntags im Geiste des Christenthums neu und vom Gedanken evangelischer Freiheit aus geordnet werden müsse, und machte namentlich dem mecklenburgischen Landeskatechismus den Vorwurf, daß er auf gesetzlich-katholischem Standpunkt stehe. Der Streit mit einer Anzahl obscurer, des Namens unwerther schweriner Pastoren, die, wie ihr Haupt Kliefoth, sich ganz in

die Gedanken der „Kirchengewalt“ und „Kirchenordnung“ verloren, dabei aber des Apostel Paulus und der evangelischen Freiheit vergessen hatten, wurde im „Mecklenburgischen Kirchenblatt“ und in verschiedenen Zeitschriften fortgeführt und hatte zunächst nur eine enge und lokale Bedeutung. Er war von Seiten Baumgarten's darauf gerichtet, die in Gesetzlichkeit erstarrte Landeskirche aufzurütteln und namentlich in der jungen, von dem Bann des Kliefoth'schen Schreckenregiments noch nicht ganz gelähmten Generation neues Leben zu wecken, damit die erstorbenen Gebeine dieses großen Kirchhofs wieder auferstehen möchten. Dies war die praktisch-wichtige Seite des Streits; diese Gefahr, daß der geisterregte und tief erregende, seinen schwachen Collegen weit überlegene Mann unter der theologischen Studentenwelt einen Anhang gewinnen und mit seiner starken Stimme die im Todtenschlaf liegende Kirche auferwecken könne, eine nicht geringe; dies der Grund eines in der Universitätswelt Deutschlands bis dahin unerhörten, formlosen Verfahrens, welches den lautesten Schrei der Entrüstung in allen Kreisen der Wissenschaft hervorrief und selbst Männer wie Hofmann, Luthardt, v. Scheurl in die Reihen der Protestirenden führte. Im Jahre 1857 wurde das Rostocker Consistorium zu einem theologischen Gutachten über Baumgarten's Lehre und Wirksamkeit aufgefordert. Dasselbe, von einem sehr untergeordneten Theologen, D. Krabbe, abgefaßt, ging dahin, daß die Abweichungen Baumgarten's fundamentaler Art seien und den ganzen Bestand der kirchlichen Lehre zersetzten, daß seine ganze Anschauungsweise „eine negativ-subjectivistische, spiritualistische, pelagianische, antinomistische, chiliastische, ein wüstes Durcheinander von liberalistischen Phantasien und carikirter Theosophie sei.“ Auf Grund dieses Gutachtens wurde der Ange-

schuldigte, ohne auch nur mit seiner Vertheidigung gehört zu werden, ohne daß den vorgesetzten akademischen Behörden auch nur ein Wort gegönnt oder theologische Facultäten anderer Universitäten zu Rathe gezogen, vom Staatsministerium am 6. Jan. 1858 seines Amtes entsetzt. Von welchem Werth das eingeforderte Gutachten war, mag daraus erhellen, daß der gut=lutherische Dr. Luthardt demselben nachwies, es beurtheile die Theologie Baumgarten's durchweg falsch, bürde ihm ohne allen Grund eine Menge von Ketzereien auf, interpretire alle nur einigermaßen anstößigen Stellen aufs gehässigste und inquirire mit einer steifgesetzlichen Handhabung einzelner Sätze der Bekenntnißschriften gegen ihn in einer solchen Weise, wider die man sich ernstlich im Interesse der Wissenschaft und Kirche verwahren müsse.

In Wahrheit handelte es sich hier letztlich um das Recht der christlichen **Subjectivität** gegenüber den **kirchlichen Ordnungen**, um die Stellung des Subjects mit seinem Gewissen zur **Kirche**, um die protestantische Lehre vom Glauben und seiner allein seligmachenden Kraft und dem Verhältniß desselben zu den kirchlichen Satzungen. Bei der Beantwortung dieser Frage („Protestantische Warnung und Lehre", 1857) ging Baumgarten zurück auf die apostolische und reformatorische Zeit, auf Paulus und Luther; führte aus, wie Christus das Ende des Gesetzes, dieses höchsten Inbegriffs aller Ordnungen, gewesen und wie er ein Reich gegründet, in welchem alles, was als ordnungsmäßig gelte, nicht in Kraft eines Gesetzes, sondern allein in Kraft des Heiligen Geistes bestehe, des Geistes des Glaubens und der Freiheit, welcher der letzte Grund aller kirchlichen Ordnung und an welchem sie daher alle gemessen und gerichtet werden müssen. So sei also in der Kirche nicht, wie in der Sphäre des

Rechts oder der Polizei, Ordnung gleichbedeutend mit Zwang, sondern dieselbe erbaue sich als eine aus dem Innersten des Glaubens stammende *freie kirchliche Sitte*, welche von keiner Kirchenbehörde oder Gewalt aufgezwungen werden dürfe. Diese Consequenzen der protestantischen Lehre vom Glauben waren um so mehr berechtigt, als sie den mit seltsamer Hyperbolie, mit fast orientalischer Unterwürfigkeit vom „Kirchenregiment" redenden mecklenburger Pastoren gegenüber vorgetragen wurden, gegenüber dem incarnirten Kirchenregiment, Herrn Kliefoth, in welchem jeder Pulsschlag lebendigen Glaubens in hierarchischer Gewaltthätigkeit und Gesetzeshärte untergegangen war. Der Grund aber, weshalb dieser Streit nicht in seiner ganzen Bedeutung und im vollen Lichte der Wahrheit vor das Bewußtsein der Gegenwart trat und demnach auch nicht mit ganzer siegreicher Kraft durchgeführt wurde, lag in der unklaren und gährenden Form Baumgarten's, der die großen Gedanken evangelischen Glaubens und evangelischer Freiheit nicht zu scharfen Sätzen zusammenzufassen wußte, bei dem bald das testimonium spiritus sancti schwarmgeistig ins Weite zerfloß, bald wieder durch all die kleine, nur mecklenburgische Polemik verkümmert wurde; — bei dem überhaupt der reformatorische *Drang* größer war als der reformatorische *Beruf*!

Wie viel Unklar-Phantastisches, wie viel wunderliche Theosophie in diesem Theologen noch übrig geblieben, geht schon daraus hervor, daß er in seinem Hauptwerk, dem „Commentar zum Pentateuch" (1843), überhaupt in seiner Erklärung des Alten Testaments, derjenigen Gruppe von Exegeten angehört, welche wir wol als die „*theosophische*" oder „*apokalyptische*" bezeichnen dürfen und welche in allen ihren Verkehrtheiten zu verfolgen, *Hupfeld* („Die heutige theolo-

gische oder mythologische Theologie und Schrifterklärung", 1861) sich ein unbestreitbares Verdienst erworben hat. Das Haupt dieser Schule ist Hofmann in Erlangen („Weissagung und Erfüllung", 1841—44. „Schriftbeweis", 1852—55. „Die Heiligen Schriften des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht", 1862); neben ihm sind außer Baumgarten vorzugsweise Kurtz („Geschichte des Alten Bundes", 1853; „Bibel und Astronomie"; „Die Ehen der Söhne Gottes") und Delitzsch („Commentar über die Genesis", 1852) zu nennen. Diese Richtung mag auf den ersten Anblick räthselhaft erscheinen, in einer Zeit, in welcher die grammatisch-logische wie die geschichtliche Auslegung bereits eine nicht wieder zu entreißende Herrschaft in der Theologie gewonnen hat und ihr sicherer Grund und Boden geworden ist; sie erklärt sich aber als eine Anlehnung an alle noch fortlebenden phantastischen Elemente der letzten Vergangenheit, namentlich an die neuschellingsche Mythologie und Offenbarungsphilosophie, an den sogenannten Realismus, d. h. an das Streben nach möglichst festen und sinnlich-greifbaren Gestalten des Göttlichen, und als ein Rückschlag gegen den nüchternen und blutlosen Rationalismus und seine Verflüchtigungen, durch welche nicht allein die äußerliche Form der Offenbarung, sondern auch ihr tieferer geschichtlicher und poetischer Inhalt in platte Moral und Vernunftabstractionen aufgelöst war. Freilich war schon Herder auf dem richtigen Wege gewesen, diese Einseitigkeit zu überwinden durch sinnige Vertiefung in die Vergangenheit aller Zeiten und Völker, in die lebensvollen Persönlichkeiten der Gesetzgeber, Dichter und Propheten und hatte überall nicht nur auf das Eigenartige einer jeden Zeit, sondern zugleich auf den großen und nothwendigen Fortschritt in der weltgeschichtlichen Entwickelung hingewiesen. Schon er

war der orthodoxen Behandlung, welche die heiligen Personen des Alten Testaments mit ihren Reden und Thaten zu göttlichen Automaten, zu wesenlosen Schemen erniedrigte, ebenso sehr wie der rationalistischen, welche sie im Lichte modernster Vernünftigkeit beleuchtete und aburtheilte, entgegengetreten durch die wahrhaft geschichtliche; und ihm sind auf diesem Wege in neuester Zeit eine Reihe von Männern, Ewald an der Spitze, gefolgt, die, in die religiös-theokratische Grundanschauung vom Reiche Gottes sich vertiefend, von dieser aus die Geschichte des jüdischen Volks, wie sie sich in seinen klassischen Urkunden darstellt, als eine große und zusammenhängende Entwickelungsreihe bis auf Christum hin verfolgten und in ihren lebendigen, echt menschlichen Trägern, in ihren tiefsinnigen und erhabenen Darstellungsformen vollauf zu würdigen verstanden. Die theosophischen Exegeten dagegen blieben in der Einseitigkeit des Gegensatzes, wie einst die Romantiker und Schellingianer, stehen, des Gegensatzes gegen die rationalistische Vernüchterung und die modernen Vernunftabstractionen, und trugen also in das Alte Testament, alle geschichtlichen Stufen und Zeiten, Anfang und Ende, Weissagung und Erfüllung durcheinander wirrend, und mit der Prätension ganz besonderer Tiefsinnigkeit und Geistreichigkeit, ihre theosophischen Liebhabereien, ihre apokalyptischen Träume, ihre Vorliebe für Engel und Dämonen, hinein, indem sie, die selbst von dem Zaubertrank der Phantasie berauschten, die junge theologische Generation einluden, von diesem Trank zu schlürfen und damit aller verständigen und gesunden Schriftauslegung für immer den Abschied zu geben.

An die Spitze stellten sie den großen und wahren Grundsatz der organischen Entwickelung, aber in der Anwendung entstellten und verfälschten sie ihn bis zur Unerkennbarkeit, indem

sie nur die wesentliche Einheit der verschiedenenen Entwickelungsstufen betonten, den ebenso wesentlichen Unterschied aber in dieser Einheit verschwimmen ließen. So kamen sie zu dem Begriff des Typischen, unter welchem sie die die Zukunft präformirenden Keime der Gegenwart verstanden. Diese präformirenden Keime erkannten sie als die Wahrheit der alten Weissagungsvorstellung, und wiesen überall auf die Fülle der thatsächlichen Weissagungen und Vorbilder hin, durch welche das Judenthum in Christo und der christlichen Kirche seine Erfüllung und Bestätigung gefunden habe. Damit wurden sie zu der verhängnißvollen und alles verwirrenden Annahme eines doppelten Schriftsinnes, eines historischen und eines typischen geführt. — Als Inhalt und Ziel der geschichtlichen Entwickelung aber setzten sie einen dogmatischen Begriff, nämlich die Menschwerdung Gottes, durch welchen alle Stufen von Anfang bis zu Ende in Vorahnung und Erfüllung, in Keim und Entwickelung, bestimmt werden. Die Geschichte der durch Christum hindurchgehenden Menschwerdung zerfällt nach dieser Anschauung in zwei Hälften, von denen die erstere, die bis zur Erscheinung Christi im Fleisch, die „Vorausdarstellung" Christi ist, während die andere die allmähliche Verklärung seines Leibes (der christlichen Kirche), die Vollendung der Menschheit in Christo und die Wandelung der Welt zu einer entsprechenden Stätte derselben (dem tausendjährigen Reich) darstellt, auch die Bekehrung Israels mit umfaßt und mit der Rückkehr der abgefallenen Masse in das Wesen Gottes schließt. Dieser ganze Entwickelungsproceß vollzieht sich in einer Vielheit von Geistern, guten und bösen, durch welche Gott sein gesammtes Walten in der Welt vermittelt, ohne an einen geordneten Naturzusammenhang gebunden zu sein. Alle Ursachen und Triebfedern für das, was

auf Erden vorgeht, liegen letztlich nicht in Naturgesetzen, auch nicht in den Willensacten der menschlichen Freiheit, sondern im Himmel, in dem unsichtbaren Walten und Einwirken der Engel- und Dämonenwelt und sind demnach nichts anderes als eine fortgehende Reihe von Wundern. Vor allem aber sind die großen Hauptmomente in der Geschichte der Welt, wie der Fall des ersten Menschen, die Folge von himmlischen Vorgängen, von Katastrophen in der Geisterwelt. So dreht sich für diese gnostisirende Betrachtung wesentlich alles um Christologie, Dämonologie und Eschatologie; um die Dämonen und ihr Haupt als Knotenpunkte, um das Reich der Herrlichkeit und Vollendung, das tausendjährige, als Zielpunkt. Die ganze Geschichte stellt ein großes göttliches Weltdrama, eine Art divina comedia vor, in welcher alles an übernatürlichen, unsichtbaren Fäden gezogen wird und die handelnden Menschen nichts als Masken sind, durch welche die Geisterwelt hindurchtönt.

Orthodox ist der dieser Geschichtsanschauung zu Grunde liegende Begriff von Gott und seiner Offenbarung gewiß nicht. Denn nicht nur in Christum, der schon vor seiner Erscheinung im Fleisch durch die Weltgeschichte wandelt, auch in Gott wird ein Werden verlangt und, im Anschluß an die letzten gnostischen Auswüchse der Schelling'schen Philosophie, muß Gott selbst, vermöge einer Bewegung realer, theogonischer Kräfte (nach Schelling: Potenzen) aus seiner anfänglichen Verschlossenheit durch eine Vielheit von Göttern hindurchgehen, um sich wieder zur vollen und bewußten Einheit zusammenzufassen. — Daß bei einem solchen überall hindurchwirkenden, alles Einzelne in willkürlichste Phantasterei hineinziehenden theosophischen Hintergrund, von einer wissenschaftlich zusammenhängenden und verständigen Behandlung der Geschichte, von einer gesunden Exegese, nicht die Rede sein kann, versteht sich

von selbst. Alles löst sich in orakelndes Verkündigen und ganz unerwiesenes Behaupten mit Verspottung des gesunden Menschenverstandes und jedes verständigen pragmatischen Zusammenhangs auf; überall ist das theosophische Lehrgebäude von vornherein fertig und der Text der Schrift muß sich ihm fügen, überall tritt an die Stelle der historisch-kritischen die theosophisch-dogmatische Behandlung des Kanons. Die Theorie von der Schrift als Einem solidarischen Ganzen, als dem Werk Eines Verfassers, des Heiligen Geistes, verwischt alle Eigenthümlichkeiten der Zeiten und Geistesrichtungen, spottet aller kritischen Untersuchungen über Alter, Echtheit und Entstehungskreis der einzelnen Schriften und gibt die willkommene Handhabe zur raffinirtesten Deutungskunst, durch welche bald geschichtliche Thatsachen allegorisch erklärt, bald wieder Bilder eigentlich genommen werden und so der ganze mythologische Apparat in die Welt des Alten Testaments hineingetragen wird. Es wird in der That schwer, zwischen der talmudischen Exegese Hengstenberg's und der theosophischen Hofmann's zu wählen; in gewissem Sinne ist die letztere eine noch entschiedenere Verleugnung der gesunden Vernunft, ein noch vollkommenerer Supranaturalismus als jene; denn sie lebt ja ganz und gar in dem Element des Uebernatürlichen, von dessen überwältigender Macht alles menschliche Geschehen beeinflußt wird, während Hengstenberg sich strenger auf dem Boden eines äußerlich-verständigen, alttestamentlichen Monotheismus hält. Und doch ist der Vorwurf des „Rationalismus", welchen Hengstenberg auf diese modernen Gnostiker schleudert, insofern nicht unbegründet, als in Wahrheit viel Rationalisirendes sich wieder in die Phantasterei einmischt, auch manche Zugeständnisse, die Hengstenberg hartnäckig verweigert, der neuen Kritik willig gemacht werden. So hat Delitzsch

der Annahme von verschiedenen Urkunden im Pentateuch seine Anerkennung nicht versagt, sogar den Begriff der Sage auf die älteste Geschichte hier und da angewandt, und namentlich in der Schöpfungsgeschichte ist von ihm und seinen Genossen an verschiedenen Punkten die buchstäbliche Erklärung verlassen, indem die sieben Tage zu großen Schöpfungsperioden von unbestimmter Dauer ausgedehnt, das Chaos zu einer Wiederverwüstung der ursprünglichen Schöpfung durch die gefallenen Engel, der Baum der Erkenntniß zu einem Giftbaum, der auf die Geschlechtstheile gewirkt und der menschlichen Natur physisch das Verderben eingeimpft habe, umgewandelt wurde.

Verlassen wir nun diesen engern Kreis allegorisirender Exegeten des Alten Testaments, so finden wir die sie beherrschende Grundrichtung, den sogenannten Realismus, den Hunger nach Fleisch und handgreiflichen sinnlichen Gestalten in allen den Kreisen wieder, welche, namentlich im Anschluß an die Offenbarung des Johannes, die Vorstellung vom tausendjährigen Reiche mit gläubigem Ernste festhalten und ihre schwärmerischen Hoffnungen auf dies Reich in eine mehr oder weniger nahe Zukunft stellen. Diese Apokalyptiker oder Chiliasten sind freilich vorzugsweise in England und Nordamerika zu Hause, aber auch in Würtemberg, Baden und im Wupperthal ist die chiliastische Krankheit schon seit lange epidemisch und nicht allein in den ungebildeten Volksschichten und dumpfen Conventikelsälen werden diese Hoffnungen genährt, sie haben auch in der Theologie Eingang gefunden und vorzugsweise in dem erneuten Interesse für die geheimnißvolle Schrift des Apostel Johannes einen Ausdruck gewonnen. Zu diesen Apokalyptikern gehören außer v. Hofmann, Delitzsch und Baumgarten, Männer wie Auberlen, Beck, Faber, von Oettinger, Löhe, Luthardt, der Verfasser der Schrift

„Christianus" u. a. m. — So trägt Löhe in einer Predigt (über Phil. III, 7—11) den crassesten Chiliasmus als den köstlichen Fund der neuern Exegese mit allerlei spöttischen Ausfällen auf die bisherige „hausbackene Predigt vom Kreuz und von der Vergebung der Sünden" vor und belehrt seine Anhänger, daß Paulus an jener Stelle nicht von der zweiten, allgemeinen Auferstehung der verstorbenen Gläubigen und der Verwandlung der frommen Lebenden rede, und daß diese beiden letzten Classen, in die Luft entrückt, in verklärten Leibern das göttliche tausendjährige Reich in den Lüften bilden werden, während die Ungläubigen auf Erden bleiben. Von den Juden erwartet er, daß sie noch eine große und glänzende Rolle in der Christenheit spielen werden, ja! wäre er Jude, erklärt er ausdrücklich, so sollten sich seine Kinder noch freuen, daß jüdisches Blut in ihren Adern rinne. So erklärt auch der sonst maßvollere Luthardt (in seiner Schrift: „Die Lehre von den letzten Dingen") die Eschatologie für einen Abschnitt von „eminent praktischer Bedeutung" und die Offenbarung des Johannes für eine apostolische Schrift von der Wiederkunft Christi, durch die sich die ganze Heilige Schrift zu einem wunderbar-harmonischen Ganzen zusammenschließe.

Haben auch die Arbeiten von Bleek, de Wette, Lücke, Ewald für die Aufhellung der apokalyptischen Dunkelheiten, für die genaue Bestimmung des geschichtlichen Hintergrunds der Offenbarung Johannis, einen großen Fortschritt begründet und es jedem, der verstehen will, unwidersprechlich klar gemacht, daß diese Weissagungen gegen Nero, den gehaßten Christenverfolger, gerichtet und in ihm bereits erfüllt sind und daß die Schilderungen des aus diesem letzten Kampfe siegreich hervorgehenden Gottesreichs nichts als sinnliche und judaistisch gefärbte Bilder der damals gehofften Herrlichkeit sind —;

immer behält der Zauber des Geheimnißvollen und Uebernatürlichen, die heidnische Lust an der Vorhersagung zukünftiger Dinge, eine große Gewalt über die Gemüther, welche selbst in die Kreise der Wissenschaft eindringt, da wo diese, wie heutzutage die Theologie, tief erkrankt und bis ins Innerste durch den Lügen- und Gaukelgeist vergiftet ist.

Werfen wir am Schluß dieser Darstellung unserer neuesten Rückschrittstheologie noch einen Blick auf das Gebaren dieser Männer untereinander, auf den innern Zusammenhalt der Partei, so vermögen wir hier nichts als Auflösung und Zerrüttung, als Schelten und Beißen, als Chaos und Sprachverwirrung zu gewahren. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn Schmieder auf dem Kirchentag zu Brandenburg, 1862, Klage erhebt als über die allerbetrübendste Erscheinung der Zeit, daß die Frommen, die Vorkämpfer des Glaubens, selbst in feindliche Lager auseinander getreten, und daß von ihnen das Wort gelte, „ein jeglicher frißt das Fleisch seines Arms, Manasse den Ephraim, Ephraim den Manasse und sie beide miteinander sind wider Juda."

Ganz ähnliche Betrachtungen über die immer grenzenloser hereinbrechende Zerrissenheit, durch welche gerade die lutherischen Kreise, in der alten wie der neuen Welt, gezeichnet seien, stellt Wangemann in seiner „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche" an und glaubt das Wort Haggai's auf all dies großartige Reden, Bekennen, Verdammen und Protestiren seiner Freunde anwenden zu müssen: „Ihr säet viel und erntet wenig." Hat doch der ehrliche und gelehrte Altlutheraner Rudelbach, der sich in all das verworrene, phantasirende, katholisirende Wesen der neuesten lutherischen Schößlinge nicht mehr zu finden vermochte, schon im Jahre 1857 in seinem zu Leipzig gehaltenen Conferenzvortrage laute

Klage geführt über die in der gläubigen Theologie eingerissene Sprachverwirrung, über die monströse Amts- und echt römisch-jesuitische Kirchenautoritäts-Doctrin der sogenannten Neulutheraner, über die apokalyptischen und neu-donatistischen Schwärmereien, über den schalen, abgestandenen Socinianismus, der in der Christologie unter dem Namen der *Κενωσις* auftrete, und hat diese Vorwürfe beschlossen mit dem Wort: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie sind nicht von uns".

Hat doch Harleß, sonst in der Politik ein conservativer Mann, Mitglied des großdeutschen Reformcongresses in Frankfurt, in einem Aufsatz über „Christenthum und Politik", offen bekannt, daß ihn ein Grauen ankomme bei dem, was man von manchen Seiten her als politisches Verhalten eines Christen zu bezeichnen und zu fordern sich berechtigt halte, und dagegen den Gehorsam gegen das Gesetz als die erste und höchste Pflicht jedes Christen, in allen Staatsformen und bei allen politischen Parteiungen, hingestellt. Hat er doch mit vollem Rechte darauf aufmerksam gemacht, daß mit dem Ausdruck „göttliche Ordnung" ein schmählicher Misbrauch getrieben werde, und daß derselbe nur von dem aller Rechtsordnung zu Grunde liegenden allgemein-typischen Unwandelbaren, wie Eigenthum, Familie, Ehe, staatliche Ordnung, gelte, nicht aber auf die Regierungsgewalt und namentlich die Kronenträger zu beschränken sei. Hat er doch endlich für die Verfassungskämpfe zwischen den politischen Parteien wie zwischen Fürst und Volk von Seiten des Christenthums keine andern Grundsätze anerkennen wollen, als die allgemein-sittlichen, zuerst den: der Gewalt nicht Gewalt, sondern Recht und Ordnung entgegenzusetzen, und sodann den: daß keiner über, sondern alle unter diesem Recht und dieser Ordnung stehen, und daß nur das Bedürfniß des Vollzugs dieser Ordnung,

nicht eine Ausnahmestellung Einzelner den Unterschied der Befehlenden und Gehorchenden nothwendig mache.

Hat doch auch ähnlich Fabri („Die Stellung des Christenthums zur Politik“) in richtiger Erkenntniß des Volkshasses und Volksfluchs, welcher das politisch vergiftete Christenthum treffe, sich aufs stärkste von dem „christlichen Staat“ Stahl's abgewendet mit der Erklärung, man habe nicht das Recht, das Christenthum selbst mit dem Odium der Fehler und Sünden politischer Parteien freiwillig zu belasten; man habe nicht das Recht, die Kirche, welche die Verkünderin göttlicher Offenbarungsthatsachen an alle Menschen sei, zur Dienerin einer politischen Partei zu erniedrigen. Namentlich aber warnt er seine eigenen Glaubensgenossen vor dem unseligen Beginnen, wenn der Volksgeist einmal der Kirche sich entfremdet, wie Stahl, zu versuchen, dieser Entfremdung mit äußern politischen Mitteln zu begegnen, und hält es ihnen vor, daß sie ein Schutz- und Trutzbündniß gerade mit der Partei eingegangen, von der schon Huber gesagt, daß sie bis dahin alle, welche sich auf sie stützen gewollt, ruinirt habe.

Wie anders klingt es, wenn er offen eingesteht, daß weder Liberalismus noch Demokratie an sich etwas Unchristliches sei, als wenn die Kreuzzeitungstheologie diese politischen Richtungen ohne weiteres als „satanische Erscheinungsformen im Culturleben der Völker“ bekämpft, oder wenn der höfische Hoffmann in Berlin, in mystischer Ueberschwänglichkeit und widerlichster byzantinischer Hoftheologie, von der „himmlischen Majestät“ der weltlichen Obrigkeit redet, den irdischen König ein „Nachbild Jesu Christi“ und seinen Statthalter nennt und sich nicht entblödet, diesen irdischen König mit dem messianischen der Davidischen Psalmen bis zur Ununterscheidbarkeit in Eins zu verschmelzen und zu erklären, auch von ihm

gelte jenes Wort: „Du bist mein lieber Sohn, heute habe ich dich gezeugt", auch er ziehe im Glauben die Kräfte Gottes vom Himmel hernieder, auch in ihm walte „eine göttliche Kraft, ein göttliches Leben, ein göttlicher Segen, ein göttliches Licht." Aus diesem letzten Beispiele sieht man zugleich deutlich, welch furchtbare, sittliche Verwüstungen die Stahl-Hengstenberg'schen Theorien anzurichten vermögen, wenn sie von den hohlen Köpfen berliner Hofrhetoren aufgenommen und mit der ganzen Gedankenlosigkeit geistlicher Salbung auf die Kanzel gebracht werden.

Verfolgen wir den innern Hader der Rückschrittstheologie weiter, so ist es vor allem das „Hallische Volksblatt von Nathusius", welches am rücksichtslosesten in seinen katholischen Neigungen sich ausgelassen und dadurch den lautesten Tadel der Parteigenossen zugezogen hat, wie er selbst in der von Kliefoth und Diekhoff herausgegebenen „theologischen Zeitschrift" Worte gefunden. Hier heißt es: „Der Geist der römischen Kirche, der Feind unserer Kirche, durchdringt im Volksblatt alles. Seine Wünsche richten sich vor allem auf den Marienkultus und das Cölibat. So viel steht fest, daß man ärger unserer Kirche nicht mitspielen kann, als es durch dies Treiben im Volksblatt geschieht, und wir können nur der Meinung sein, daß durch ein solches Treiben unsere Kirche unterwühlt wird." Daß in dem Kliefoth'schen Organ also geurtheilt wird, erklärt sich daraus, daß Kliefoth, ein Kirchentyrann und starrer Formalist, von sonstigen katholischen Sympathien und Phantasiebedürfnissen nichts weiß, daß er allein mit seiner Amtsdoctrin und Priesterherrschaftsgelüsten auf katholischem Boden steht, im übrigen aber nichts will, als das wieder aus dem Schutt der Jahrhunderte sorgfältigst herausgegrabene alte Lutherthum in seinen alten kirchlichen

Formularen, Teufelsaustreibungen, liturgischen Gebräuchen, Kirchenordnungen und Kernliedern in unveränderter Gestalt herstellen und mit dem 16. Jahrhundert noch einmal von vorn anfangen. Er ist mit seinem trockenen und hartherzigen Formalismus, mit seinem ausgedörrten Glauben, mit seiner entschiedenen Abneigung gegen alles, was dem Pietismus angehört, der echteste Typus einer künstlich gemachten, rein doctrinären und ganz unausführbaren Repristinationstheologie und hat es, wie er es liebt, ganz unumwunden ausgesprochen, daß in der vollen und aufrichtigen Rückkehr zur alt-lutherischen Kirche allein das Heil unserer Zeit liege; daß das Lutherthum keine andere Aufgabe habe, als sich auf sich selbst zu besinnen und völlig zu sich selbst zurückzukehren, und daß alle Neu- und Weiterbildungs-Versuche nichts als thörichte Projectmachereien seien. — Wie anders urtheilt dagegen Wangemann, wenn er (in der genannten Monatsschrift) jeden Versuch einer blosen Repristination „Don Quixote's Arbeit" nennt und, fast im Sinne von Kahnis, meint, „daß auch die Irrwege des Pietismus, des Rationalismus, der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Theologie nicht außer dem Einfluß und der Leitung des Heiligen Geistes gestanden und sehr wichtige Momente in den Vordergrund gestellt haben, über die man nicht so einfach hinwegspringen könne"!? Wie ganz anders wieder ein Münchmeyer, Löhe, Stahl, welche auch eine Umbildung der lutherischen Lehre wollen, aber nach rückwärts hin und im katholischen Sinne; welche recht wohl einsehen, daß die lutherische Lehre vom Glauben eine sehr gefährliche, eine spiritualistische und subjectivische ist, und sie daher entweder ganz todt schweigen oder durch die Lehre vom Sacrament verstümmeln und all ihrer gefährlichen Consequenzen berauben möchten!?

Nehmen wir zu diesen tiefgehenden innern Zerklüftungen die nicht aufhörenden gehässigen Kämpfe zwischen denjenigen Lutheranern, welche innerhalb der preußischen unirten Landeskirche geblieben, und denen, welche sich von ihr getrennt haben, und dann wieder zwischen den verschiedenen Parteiungen und Anhängerschaften der separirten Lutheraner, so erhalten wir das Bild traurigster Verworrenheit und die volle Bestätigung für die Wahrheit, daß das Princip der Unfreiheit zugleich das der Uneinigkeit ist und daß die kirchliche Rechtgläubigkeit, die nun einmal ohne Ketzermacherei nicht leben kann, sobald sie durch äußere Macht und Staatshülfe ihre Gegner niedergeschlagen, naturnothwendig zur Hetzerei und Ketzermacherei in ihrer eigenen Mitte, zur Selbstzerfleischung übergehen muß.

Drittes Kapitel.

Die Vermittelungstheologie: Nitzsch, J. Müller, Ullmann. Die Epigonen der speculativen Dogmatik: Liebner, Lange, Martensen. Der speculative Theismus: Fichte und Weiße. Die Uebergänge zur freien Theologie: Rothe, Bunsen, Schenkel.

In die Mitte zwischen die Auflösungs- und die Repristinationstheologie tritt eine breite, mannichfach schattirte Partei, welche ziemlich allgemein und mit vollem Rechte den Namen der Vermittelungstheologie erhalten hat. Schon bei der Darstellung Schleiermacher's und seiner Schule ist von den sogenannten positiven Schleiermacherianern die Rede gewesen, welche die Brücken von dem großen und freien Theologen zur Rechtgläubigkeit geschlagen und dadurch eine eigene Misch- und Schwebetheologie begründet haben. Auch wurde schon angedeutet, wie in Schleiermacher selbst noch ein Anknüpfungspunkt an diese unlautere Mischung gegeben, wie seine philosophische Grundanschauung vollkommen klar und bestimmt auf dem Boden der Immanenz stehe, dieser Standpunkt aber von dem Theologen Schleiermacher nicht überall innegehalten worden, vielmehr das aus der Ontologie und Kosmologie verbannte Wunder in einer Menge von zwei-

deutigen Wendungen durch die Christologie wieder eingeschlüpft sei. Wir wiederholen es hier noch einmal: Die Person Christi in ihrer religiös-sittlichen Absolutheit, wie die Schleiermacher'sche Dogmatik sie construirt, oder vielmehr vom christlichen Bewußtsein aus fordert, ist ein Wunder, eine Ausnahme vom Naturgesetz. Ihr Eintreten in die Menschheit erfordert, trotz aller Anschließungen nach rückwärts wie nach vorwärts, einen besondern göttlichen Anstoß, ist aus der geschichtlichen Entwickelung nicht hervorgegangen und nicht zu begreifen. Und dieser übernatürliche, von dem sonstigen Wirken Gottes, als der absoluten Ursache aller Dinge, verschiedene Anstoß ist es, welcher, so sehr er auch wieder in die Natürlichkeit einmündet, doch mit dem religiös-sittlichen Wunder auch die Möglichkeit der damit zusammenhängenden physischen Wunder offen läßt und so den ganzen Weltzusammenhang zerreißt. Das Streben, den Supranaturalismus abzuschwächen, ohne ihn doch völlig zu überwinden, spricht sich sehr deutlich in dem bekannten 13. Paragraph der Schleiermacher'schen Dogmatik aus, wo es also heißt: „Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin Uebernatürliches, noch etwas schlechthin Uebervernünftiges." Mit der Leugnung des Schlechthinnigen im Begriff des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen ist der Begriff selbst, wenn auch in eingeschränkter Weise, anerkannt. — Im nahen Zusammenhange mit der Lehre von der Person Christi steht die von der Schrift und ihrer normativen Autorität, und dieser Punkt vorzugsweise ist es, welcher in der Schleiermacher'schen Dogmatik in auffallender Weise dunkel, unentwickelt und zweideutig geblieben und damit allen Halbheiten der spätern Vermittelungstheologie willkommenen Vorschub geleistet hat. Denn wenn auch Schleiermacher, wie es sich von

selbst versteht, die Autorität der Schrift nicht für sich und als letzte hinstellt, sie vielmehr an die Christi anknüpft und von ihr abhängig macht, wie dies im Paragraph 128 ausgesprochen ist: „das Ansehen der Heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der Heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen" —; wenn er auch besonders und wiederholt darauf hinweist, daß die schriftliche Eingebung nicht eine vereinzelte, von der übrigen amtlichen Thätigkeit der Apostel verschiedene, nicht eine mechanische, die menschliche Selbstthätigkeit aufhebende sei, vielmehr aus der göttlichen Offenbarung in Christo, wie sie in den Aposteln lebendig fortströme, fließe; — wenn er auch auf solche Weise sich gegen ein unorganisches Einwirken des Heiligen Geistes verwahrt; er scheut sich doch nicht den kirchlichen Ausdruck zu acceptiren, diese Schriften seien die Norm für alle folgenden Darstellungen des christlichen Glaubens, und „die einzelnen Bücher des Neuen Testaments seien von dem Heiligen Geist eingegeben, sowie die Sammlung derselben unter der Leitung des Heiligen Geistes entstanden." (§. 130.) Die Begründung dieser Sätze ruht wesentlich auf dem Gedanken, daß diese Schriften Darstellungen der unmittelbaren Schüler Christi waren, bei denen die Gefahr eines unwissentlichen, verunreinigenden Einflusses ihrer frühern Denk- und Lebensformen „abgewehrt wurde durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus." Wie nun aber, wenn diese ganze Voraussetzung, daß sämmtliche Verfasser der neutestamentlichen Schriften unmittelbare Schüler Christi gewesen und daß sie demnach unter der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus gestanden, eine nicht allein zweifelhafte und von der

Kritik anfechtbare, sondern eine zweifellos unrichtige ist?! Denn, um des Apostel Paulus gar nicht zu gedenken, welcher doch nicht in dem hier gemeinten Sinne ein unmittelbarer Schüler Christi genannt werden kann, und welcher nicht unter der Erinnerung an den ganzen Christus stand; — von den Evangelisten Markus und Lukas und dem Verfasser der Apostelgeschichte steht ja fest, daß sie nicht unmittelbare Schüler Christi waren, weshalb von jeher die Kirche ihr Ansehen erst durch die nahen Beziehungen zu Petrus und Paulus zu stützen versucht hat; und von dem Evangelium des Matthäus in seiner jetzigen Gestalt nimmt ja Schleiermacher selbst mit Bestimmtheit an, daß es nicht auf den Apostel Matthäus zurückzuführen, vielmehr nur in seinen Redesammlungen (den λογία) ihm angehöre. — Wozu also diese nichts beweisenden, nirgends stichhaltigen, nur verwirrenden Versuche, den grundfalschen dogmatischen Begriff der normativen Autorität, der absoluten Lehrnorm, zu stützen, statt ihn preiszugeben, um eine andere und festere Basis für das große Volks-Lebens- und Erbauungsbuch der christlichen Welt zu gewinnen?

In Wahrheit haben diese Zweideutigkeiten die Köpfe der viel schwächern und zum großen Theil vom kritischen Geiste des Meisters verlassenen Schüler verwirrt und so ist es gekommen, daß gerade in dieser allerwichtigsten Lehre von der Inspiration der kanonischen Schriften und ihrer normativen Autorität, in dieser brennenden Frage der Zeit, die von Schleiermacher angeregten Vermittelungstheologen in der kläglichsten Halbheit und Unsicherheit stehen geblieben und es nie über sehr vage und phrasenhafte Aushülfen, über die Unterscheidung zwischen der Schrift als Wort Gottes und dem Wort Gottes in der Schrift; über die Forderung der „organischen" Einwirkung des Heiligen Geistes u. dgl. m. hinaus-

gebracht haben. — Für die Charakteristik der Vermittelungstheologen und ihres Unterschiedes von den straffen Männern des alten Bekenntnisses dürfen wir wol auf Stahl verweisen, der aus vielfältigem, nahem Verkehr, namentlich seit den Kirchentagen, reden konnte und einen tiefern Blick in das weichliche, haltungslose, zwischen zwei Weltanschauungen getheilte Wesen der sonst seinem Herzen so nahe stehenden und durch viele Geistesfäden ihm Verbundenen geworfen hat. Es sei, urtheilt er in seiner Schrift „Die lutherische Kirche und die Union“, bei diesen Männern ein beständiges Wogen und Schwanken, ein beständiges Schillern zwischen der Weltanschauung der Heiligen Schrift und derjenigen der modernen Philosophie, ohne daß sich je fixiren lasse, welche die eigentliche Farbe sei. Die Wunder werden nicht als Thaten Gottes anerkannt, mit denen er das Naturgesetz durchbreche, um die von ihm Gesandten zu beglaubigen, sondern vielmehr in einer nebelhaften Vorstellung gehalten, als eine gesetzmäßige Wirkung des Sieges des Geistes über die Natur, als ein Durchbruch des Wunders der Wiedergeburt, als ein Naturgesetz höherer Ordnung. Sie werden ferner soviel als möglich der Aufmerksamkeit entzogen, ihr Werth und ihre Beweiskraft herabgesetzt, ihre Zahl aufs äußerste reducirt. Diese sogenannte „gläubige“ Theologie knüpfe überall an Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Spinoza an, während die rechtgläubige an die Zeit, wo die Theologie noch christliche Theologie war, daran festhaltend, daß der evangelische Glaube nicht ein anderer geworden und nicht ein anderer zu werden brauche. Die Vermittelungstheologie habe ihren Namen daher, daß sie zwischen dem christlichen Glauben der Reformatoren und der ungläubigen Philosophie der neuesten Zeit zu vermitteln suche, daß sie von der Philosophie „inficirt“ sei, ohne

ihr wahrhaft anzugehören, daß sie für den Glauben „Sympathien“ habe, ohne sich ihm völlig hinzugeben und die eigene Vernunft zum Opfer zu bringen. Sie habe darum das entschiedenste Interesse an der Union und kämpfe mit so besonderer Hartnäckigkeit für sie, weil sie hier einen Rechtstitel und Rechtsboden für die eigene Existenz zu gewinnen glaube; sie mache darum den Grundsatz allgemeiner Gleichberechtigung und Gleichwerthlosigkeit abweichender Lehren geltend, weil sie so ihre eigenen Abweichungen von der Kirchenlehre am besten rechtfertige; sie gehe nicht allein auf Indifferenzirung des lutherischen und reformirten Sonderbekenntnisses, sie gehe vielmehr auf Indifferenzirung des alten Bekenntnisses der Kirche überhaupt, auf Ausscheidung dessen, was sie blosen „Lehrtropus“, nicht „fundamental“, nur „theologisch“, nicht „religiös“ nenne, aus; und diese Arbeit des Ausscheidens und Escamotirens beschönige sie mit dem Ausdruck: die bisherige Dogmatik in Fluß bringen.

So weit Stahl. Wir fügen dieser scharf einschneidenden Kritik hinzu: Die Vermittelungstheologie, in welcher sich ein schwächliches, gemüthsseliges, namentlich durch Neander bewirktes Herabsinken von den durch Schleiermacher gewonnenen neuen Grundlagen zu unklaren, supranaturalistischen Vorstellungen darstellt, ist der rechte Typus halber, nicht bis zu den letzten metaphysischen Fragen hindurchdringender Vermittelei; ein schlechtes juste milieu, ein Gemisch, nicht eine Neubildung, eine gemüthliche Beschwichtigung, nicht eine wissenschaftliche Versöhnung. Die beiden Weltanschauungen, die jüdisch-supranaturalistische, welche als letzter, wenn auch ferner Hintergrund noch in das Neue Testament hineinragt, und die moderne, einheitliche und zusammenhängende, welche in unser aller, auch der capricirtesten orthodoxen Köpfen lebt, welche wir alltäglich als

die geistige Lebensluft in uns aufnehmen; — diese beiden Weltanschauungen werden hier, ohne daß die Arbeit der Kritik ehrlich und gründlich vollzogen, ohne daß der Ausscheidungsproceß der unassimilirbaren Stoffe wirklich zu Stande gebracht, ineinander gemischt durch Abstumpfung der scharfen Spitzen, durch Ueberbrückung der unheilbaren Risse, durch Verschweigen, Beschönigen und Umdeuten, und also wird eine Sprach- und Gedankenverwirrung, eine geschraubte, durch und durch künstliche Theologie, eingeleitet, welcher zu entfliehen dem einfachen Sinn kein Opfer zu groß erscheint. So ist denn die Vermittelungstheologie die mächtigste Stütze der neuen Orthodoxie geworden, in ihr liegt die Rechtfertigung und Erklärung für dies Salto mortale der Vernunft in ein abgestorbenes, aber in sich klares und consequentes Lehrsystem.

Es ist wol öfter und nicht ganz mit Unrecht eine Parallele gezogen zwischen den Vermittelungstheologen und der altliberalen, der sogenannten Gothaischen Partei. Es bieten sich in der That manche Vergleichungspunkte dar: das deutsche Professorenthum in seiner Schwäche, der abgezogene dem Verständniß und den Bedürfnissen des Volks fernstehende Doctrinarismus dort wie hier, ebenso die Neigung zu Compromissen, zur äußersten Nachgiebigkeit gegen die sogenannten bestehenden Mächte, und endlich die eingebildete Staatsmannsweisheit, welcher eine besondere Einbildung auf Gelehrsamkeit, wissenschaftliche Feinheit und Gründlichkeit bei den vermittelnden Theologen entspricht; — und dennoch thut man mit dieser Parallele der altliberalen Partei Unrecht, die um eine ganze Stufe höher als die der theologischen Vermittler steht. Denn während jene offen und muthig in den schlimmsten Zeiten der Reaction, vor und nach dem Umsturzjahre, angekämpft hat gegen die Misregierung, und auch das Martyrium willig auf

sich genommen, sehen wir diese zu allen Zeiten und ganz besonders in den bösesten Jahren von 1849—58 im Einverständniß mit der Regierungsgewalt und Arm in Arm mit den Hengstenberg und Stahl auf den Kirchentagen einherschreiten, um der ungläubigen Menge mit solchem Bündniß als eine große, geschlossene Macht entgegenzutreten, um ihren schroffern Freunden die Wege zu bereiten und diese Blütenzeit der Reaction mit ihnen gemeinschaftlich auszukaufen, zur Befestigung des „christlichen Staats" und der privilegirten Staatskirche, das heißt zu einem völligen Umbau in Gesetzgebung über Ehescheidung, Sabbathheiligung, Sektenfreiheit, Kirchenzucht u. s. w. im Geiste kleinlicher, unduldsamer und überall gegen die sittlichen Mächte der Gegewart anstrebender Gläubigkeit.

Es ist klar, die Vermittler fühlten sich im wesentlichen und da, wo es galt Partei zu ergreifen, überall mit den Männern der kirchlichen Reaction eins; ein Julius Müller war es, welcher das thörichte Geschrei von den unbiblischen Ehescheidungsgründen des preußischen Landrechts zuerst anstimmte; ein Nitzsch wurde dazu benutzt, um der neu zu etablirenden Kirchenzucht, der Beschränkung der Sektenfreiheit, ja sogar dem neuen Eherecht das Wort zu reden und die geheimen Bestrebungen der verhaßten Rückschrittsmänner mit seinem guten Namen zu decken; diese milden Theologen wurden überall vorgeschoben und ihre Unklarheit und Kurzsichtigkeit ausgebeutet von den Schlauen, und nur wenn die letztern, allzu siegesgewiß, sich gegen ihre eigenen doch nur halbgläubigen Freunde wandten, kam es zu allerlei kleinen und gehässigen häuslichen Zwistigkeiten. Nur dann, wenn den Vermittelungstheologen von den Altgläubigen das Recht der Existenz abgesprochen und der Rechtsboden unter den Füßen weggezogen wurde. Dies geschah bei dem

Kampf um die Union und um die Vollgültigkeit und Verbindlichkeit der alten Sonderbekenntnisse. Hier fühlten die Vermittler recht wohl, daß sie, welche überall die confessionellen Schranken durchbrochen, wenn sie sich nicht mehr auf die Union berufen und diese zu einer vollkommenen Lehrunion erweitern dürften, rechtlos seien. Hier kämpften sie mit großer Leidenschaftlichkeit, gleich Verzweifelten. Sie glaubten den Boden unter den Füßen wanken. Sie hielten sich aber auch hier wie immer nur in der Defensive und hatten das Schicksal aller derer, welche nicht wagen, von der Vertheidigung zum Angriff überzugehen. Dieser Kampf schärfte sich wol in einzelnen Ländern, wie in Hannover, bis zur äußersten Erbitterung; das gläubige Pastorenthum erhob sich gegen die Landesuniversität, gegen die Wissenschaft überhaupt und schleuderte seine Verachtung gegen die einstigen Lehrer; und doch waren es diese, die hart bedrängten, ein Dorner und Ehrenfeuchter, welche in wunderlicher Verblendung und Gedankenlosigkeit den neuen hannoverischen Katechismus mit Beifall begrüßten und ihren Verfasser, Herrn Lührs, aus Herzensfreude über die „köstliche Gabe" zum Dr. theol. ernannten. Eine kaum zu verstehende Blödsichtigkeit, die aber durchaus charakteristisch für diese ganze Art der Vermittler und, wie es scheint, unheilbar ist. War doch der beste unter ihnen, der gebildetste und weitherzigste: Lücke, recht eigentlich an der rabies theologorum, die ihm die letzten Lebensjahre tief verbitterte, zu Grunde gegangen, und seine Freunde und Genossen, die Vermittler auf der neuesten hannoverischen Vorsynode, stimmen in allen wichtigen Fragen mit den Münkel, Uhlhorn, Münchmeyer u. s. w.! Eine unglückliche Idee, welche, wie es scheint, diese schwachmüthigen Männer verfolgt, ist die Solidarität der „conservativen Interessen",

eine Idee, die des sonst so feinsinnigen Ullmann Untergang geworden ist! Freilich fand er diese conservativen Interessen nicht allein bei den pietistischen Pastoren der evangelischen Kirche, nein! noch bei der ultramontanen Partei Badens, den Concordatsverfassern und Jesuitenpredigern, und vergaß darüber ganz und gar, daß er der erste Vertreter der protestantischen Kirche des Landes sei und seine Stimme sich am ersten und lautesten zu erheben habe, um bis an das Ohr des Landesherrn zu dringen.

Noch an einem andern Punkte zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen den theologischen Vermittlern und den altliberalen Politikern. Auch diesen ist die doctrinäre Art wohl eigen und das Professorenthum hat seit den Tagen von Frankfurt eine nicht geringe Zahl in ihre Reihen gestellt. Aber, als ob die theologische Professorenwelt noch um eine ganze Stufe unter den Collegen der andern Facultäten stände, in schwachem, ängstlichem, unpraktischem, dem Leben des Volks abgewandtem Wesen; der Doctrinarismus, wie er uns in diesen Kreisen entgegentritt, hat eine so prägnante und in sich abgeschlossene Haltung, daß er kaum noch mit dem der liberalen Politiker zu vergleichen ist. Das zeigt sich sogleich in den Predigten dieser Männer. So geistig=bedeutend und gedankenreich auch die Predigten eines Nitzsch, Steinmeyer, J. Müller sein mögen, so durch und durch doctrinär, nur reflectirend, saft= und blutlos, so ganz unvolksthümlich sind sie, und dies ist vornehmlich der Grund gewesen, hierin ist die Erklärung der Vielen räthselhaft vorkommenden Erscheinung zu finden, daß die junge Theologengeneration aus den Hörsälen Müller's, Nitzsch's, Dorner's unmittelbar in das Lager der Strenggläubigen übergingen und sich für die Kanzel auf die Tonart der Löhe, Harms' (in Hermannsburg), Ahlfeldt

u. s. w. stimmten. — Nicht allein daß ihre Collegienhefte nicht sogleich praktisch zu verwerthen, daß die Musterpredigten ihrer Lehrer nicht für die Dorfgemeinden paßten; nein! diese ganze Theologie war zu künstlich, nach allen Seiten vermittelt, halbirt und verclausulirt, zu abgezogen spiritualistisch, als daß mit ihr der einfache und gerade Sinn des Volks hätte getroffen werden können. Um zu reden und als Redner zu wirken, dazu gehört eine volle, ungebrochene Ueberzeugung, einfache, klare und kategorische Form, und ein Herz für das Volk, ein offener Sinn für das praktische Leben, aus welchem heraus und in welches hinein geredet wird. Gerade das letzte aber fehlte den Vermittelungstheologen am meisten, die, abgearbeitet in den theologischen Künsten, das Auge für die Erscheinung des wirklichen Lebens, den theilnehmenden Sinn für die Leiden, Kämpfe, Fehler und Bedürfnisse des Volks verloren, und die bei aller Bildung doch nicht zu der Erkenntniß durchgedrungen waren, daß die Wahrheit überall sehr einfach ist, daß es in der Religion keine Wahrheit gibt, die sich nicht an den ganzen Menschen, an Verstand, Herz und Wille zugleich wendet und in dem vollen Menschenleben ihre Bestätigung findet. Der Doctrinärismus dieser Theologen zeigte sich ferner in der Scheu, vor die Menge zu treten, in der Abneigung gegen alles, was als Volksagitation den stillen und allmählichen Gang der wissenschaftlichen Ueberzeugung unzeitig beschleunigen könnte. Mit dieser tiefwurzelnden Scheu, durch welche die Vermittler so viel Terrain an die weniger ängstlichen, aber sehr massiven Agitatoren unter den Rechtgläubigen verloren haben, hängt nahe zusammen ein kleingläubiges Mistrauen in das Volk und seine Fassungskraft, ein ängstliches Zurückhalten der eigensten Ueberzeugungen, die nur dem kleinen Kreis der Gebildeten und Eingeweihten sich er-

schließen, sonst aber für die große Menge ein noli me tangere bleiben. Wie sehr solche Zurückhaltung die Freudigkeit der Ueberzeugung lähmt und die Kraft des Wirkens hemmt, bedarf keines ausführenden Wortes. Die Folgen dieser Aengstlichkeit, dieses Mistrauens in die Lebensfähigkeit der eigenen Ueberzeugung, sind besonders da deutlich hervorgetreten, wo die Vermittelungstheologen in hohe praktische Stellungen berufen wurden, und wo sie fast überall von sich selbst abfielen, hinter ihren eigensten Gedanken beim Betreten des praktischen Bodens um ein ganzes Stück zurückblieben, sich von dem Strom der Reaction, ohne es selbst zu sehen, weiter und weiter fortdrängen ließen und endlich, über Misverstehen und Parteitreiben klagend, elend und von niemand betrauert zu Grunde gingen. Auch hierfür ist wiederum Ullmann ein sehr lehrreiches Beispiel. Fast überall lieferten diese Männer den Beweis, daß sie „regierungsunfähig" seien.

Desto größer freilich ist ihre Zahl in den Kreisen der Wissenschaft; die theologischen Facultäten Deutschlands sind fast alle von ihnen, einige nur von ihnen, besetzt, hier sind sie noch immer, wenn auch nicht in der Herrschaft, doch in der Mehrheit. Unter den nun schon Dahingegangenen stehen Neander und Lücke obenan; unter den Lebenden Nitzsch, J. Müller, Dorner, Ullmann, denen sich Hagenbach, Hundeshagen, W. Hoffmann, die Mitglieder der Göttinger, Bonner, sowie der jetzigen Tübinger Facultät, Ehrenfeuchter, J. Köstlin, Schöberlein, Landerer, Palmer, Weizsäcker, Oehler, die Mitarbeiter an den Studien und Kritiken, an den Jahrbüchern für deutsche Theologie, an der Zeitschrift für deutsche Wissenschaft, an der Neuen evangelischen Kirchenzeitung und an den Gelzer'schen Monatsblättern anreihen

Unter ihnen allen ragt durch geistige Kraft wie durch den Zauber persönlicher Liebenswürdigkeit, durch Innigkeit und Zartheit des religiösen Sinnes, durch Tiefsinn und Gelehrsamkeit, in seltener Vereinigung, weit hervor: Karl Immanuel Nitzsch. Die Verehrung, welche ihm von seinen Parteigenossen gezollt wird, ist eine wohlberechtigte, selbst seine wissenschaftlichen Gegner vermögen es nicht, sich ihr zu entziehen. Eigenthümlich ist ihm ein milder und verklärter Ernst, der seiner ganzen Persönlichkeit eine höhere Weihe gibt und uns das Zeugniß verstehen läßt, welches sein Vater einst über ihn abgab, daß er an seinem Sohne nicht nur alle Zeit Freude gehabt, sondern auch von früh an ihm gegenüber ein Gefühl der Ehrerbietung empfunden. Er ist eine durchaus innerliche Natur; alles aus dem Innersten mühsam hervorarbeitend, mit dem Lebenshauch der Subjectivität berührend. So ist denn auch das Princip seiner Theologie: Durcharbeitung und Verinnerlichung des Objects, Vertiefung in das äußerlich Gegebene, Belebung des todten Buchstabens. So milde, irenisch und vermittelnd sein eigenstes Wesen, ebenso seine Theologie, und man kann mit Recht von ihm sagen, er ist mit Naturnothwendigkeit, nach seiner innern Anlage wie nach seiner Stellung zur Zeit, Vermittelungstheologe geworden. Er stand in dem Zeitalter der beginnenden Speculation, und wenn Twesten, der die alte formelle Logik in planster Verständigkeit mit der Schleiermacher'schen Lehre vom Gefühl verband, auf Kant und Reinhold zurückfällt, weist Nitzsch, ähnlich wie Daub, von Schleiermacher hinüber zu Hegel. Ein unaufgeschlossen mystischer Drang und speculativer Tiefsinn verbinden sich bei ihm mit großer und vielseitiger historischer Gelehrsamkeit, mit dem Bestreben, überall den theologischen Gedanken durch den ganzen geschichtlichen Lauf zu verfolgen und den Aus-

druck desselben an die biblische und kirchliche Form anzuschmiegen. Durchaus charakteristisch für ihn, seine Stärke zugleich und seine Schwäche, ist diese rasche und ungeprüfte Vereinigung des religiösen Tiefsinns mit der kirchlichen Formel, dies Ineinanderschieben von Idee und Geschichte. Es fehlt noch so gut wie ganz das nothwendige Mittelglied zwischen beiden: die aussondernde und reinigende Kritik. Das Zeitalter der Kritik hatte ja überhaupt damals, als Nitzsch zuerst hervortrat, noch nicht begonnen, Schleiermacher stand in seiner schneidigen, auflösenden Dialektik vereinsamt und unverstanden, alles drängte nach Vertiefung des Subjects in die Geschichte, nach geistiger Wiedereroberung der leichtsinnig preisgegebenen Schätze. Freilich meinte man damit etwas ganz anderes als eine äußerliche Restauration; man wollte eine wirkliche Umschmelzung und Idealisirung des erstarrten Dogma. Und so sehen wir auch bei Nitzsch überall eine gewisse dialektische Kunst in der Behandlung der fest ausgeprägten Dogmen, er weiß sie flüssig zu machen, die feinen, verbindenden Uebergänge der auseinander gerissenen Theile wiederzufinden, sie gleichsam wieder in den Proceß des ersten Entstehens vor dem Niederschlag zu versetzen und überall die oft verborgenen und zu kurz gekommenen Momente der Subjectivität, des innersten Princips der Reformation, in das volle Licht zu stellen.

Aber das alles geschieht nicht in der Form einer ausdrücklichen und articulirten Kritik, einer Nachweisung der innern Widersprüche und rohen Aeußerlichkeiten des alten Dogma, es geschieht vielmehr in der Form stiller und unmerklicher Umbildung und Idealisirung; die Kritik ist gleichsam nur implicite, nicht explicite da, und weil sie nicht zu ihrem guten Rechte kommt und es nicht zu einer ehrlichen Auseinandersetzung bringt, schiebt sich immer wieder der ideale

Gedanke und die unreine Vorstellung ineinander. Die Idee erscheint nirgends als die souveräne Macht über die Geschichte und ihre empirische Erscheinungsform, sondern sinkt vielmehr unter in die trübe und dicke Masse der vergangenen Dogmen. Der Mangel an sonderndem und auseinander legendem Verstande ist bei der vorherrschend intuitiven Richtung von Nitzsch sehr groß, und so erscheint alles — der ganze dogmengeschichtliche Apparat sammt der biblischen Theologie, welcher in seine Dogmatik verwoben wird — nur als ein unklares Ineinander und Durcheinander, nie als ein verständiges und übersichtliches Nacheinander. Nitzsch ist bekanntlich öfter der Vorwurf der Dunkelheit gemacht worden und nicht mit Unrecht kann man ihn den Heraklit der neuern Theologie nennen. Diese Dunkelheit hat ihren Grund vorzugsweise in seiner innerlichen und ursprünglichen Natur, in dem Ringen nach eigenthümlichem Ausdruck für den eigenen Gedanken, aber auch in dem großen Mangel an einfachem, planem Verstande und in dem fast krankhaften Streben nach Gedrängtheit und Prägnanz der Darstellung, in welcher eine Menge von vermittelnden Gliedern übersprungen, von Unterschieden in Eins zusammengezogen werden. Oft werden mit Einem Worte ganze Gedankenreihen berührt, die verschiedensten Empfindungen angeschlagen, die fernsten Zeiten zusammen geschaut. — Das alles dient aber nur dazu, die gründliche und offene Auseinandersetzung mit den Verirrungen und Misbildungen des Dogmas zu hindern, und so sinkt Nitzsch, ohne es zu wissen und zu wollen, zum Positivismus herab und beugt sich, bei allem Bedürfniß nach evangelischer Freiheit, bei aller innern Arbeit und stillem Einschwärzen der Subjectivität, unter die Objectivität der kirchlichen Satzungen. Die wirklich speculative Behandlung, welche er erstrebt, erreicht er nie, es

bleibt bei speculativen Anklängen und Anläufen, bei Kraftausdrücken und originell lautenden Versicherungen, denen es an jeder verständigen und zusammenhängenden Entwickelung fehlt, und die in ihrer Unbestimmtheit nur dazu dienen, über die verdeckten kritischen Schwierigkeiten hinwegzuschlüpfen.

Den Ausgangspunkt für seine theologische Bildung nahm er an dem System seines Vaters, Karl Ludwig Nitzsch, der sich von Kantischen Grundlagen zu einer Art von Supranaturalismus hindurchgearbeitet hatte und, wie der Sohn dankbar bekennt, ihm zur Rettung diente aus dem verworrenen Streit von Neologie und Paläologie. Dann schloß er sich bei seinen eingehenden und ihn von Anbeginn tief fesselnden Untersuchungen über Wesen und Ursprung der Religion an den Schleiermacher'schen Religionsbegriff an, bildete denselben aber fort durch den Nachweis, daß das religiöse Gefühl nicht so spröde und äußerlich als ein Drittes neben dem Erkennen und Wollen stehe, sondern der schöpferische Einheits- und Mittelpunkt des geistigen Lebens sei, welcher mit innerer Nothwendigkeit zur Objectivirung im Gedanken wie im Sittengesetz fortgehe. Mit diesem wirklichen Fortschritt über Schleiermacher hinaus verband er einen andern wahren und fruchtbaren Gedanken, der, wenn er zum vollen und reinen Ausdruck gekommen, ihn sicherlich in ganz andere Bahnen geführt hätte. Es war dies der Gedanke der Einheit des Religiösen und Sittlichen und demgemäß der einheitlichen Behandlung der Dogmatik und Ethik. Der leitende Gesichtspunkt für seine Auffassung des Christenthums war dessen belebende Wirkung, das „Heilskräftige", wie er es nannte. Auf diesen Gedanken, daß das Evangelium nicht blos Lehre, sondern Leben sei, und zwar Heilsleben, sollte die christliche Dogmatik sich gründen, in ihm überall die Anknüpfungen und

Uebergänge zur Ethik finden. Und doch — wie vieles hat in dies „System der christlichen Lehre“ Eingang gefunden, bei dem die Anknüpfungen an das Ethische ganz fehlen, ja! das einer ethischen Behandlung geradezu widerstrebt! Das gilt namentlich von den sogenannten Prolegomenen der Dogmatik, von den wichtigen Grundlehren über Offenbarung und Inspiration, Weissagung und Wunder! In allen diesen Partien herrscht eine wahrhaft erschreckende, Sinn und Verstand verwirrende Vermischung der supranaturalistischen und der modern-wissenschaftlichen Weltanschauung, ein tiefsinniges Durcheinanderwühlen des Widerstrebenden, eine fast zur Verzweiflung treibende Ja-Nein-Theologie! So bei dem Offenbarungsbegriff wird zuerst ein universalistischer Anlauf genommen. Es wird zugestanden, daß sich auch das Heidenthum in einer gewissen Annäherung und „Pädagogie“ zum Christenthum verhalte. Aber sogleich tritt dann die Beschränkung ein, daß das Heidenthum nur eine „negative“ und „ideelle“ Vorbereitung des Erlösungsglaubens enthalte, nur die „Sehnsucht“, nicht die „Verheißung“ des Wortes Gottes, daß dagegen dem Alten Testament ausschließlich die „positive“ und „reelle“ Vorbereitung auf die absolute Offenbarung zukomme. Bei dem Offenbarungsbegriff wird dann das Hauptgewicht auf die „Ursprünglichkeit“, auf den neuen Anfang in dem religiösen Leben der Menschheit gelegt und daraus die Ausschließlichkeit gefolgert. Nächst der Ursprünglichkeit ist es die „Geschichtlichkeit“, welche diesen particularistischen Charakter begründen soll. Nach Inhalt wie Form ist nämlich die Offenbarung auf „eigenthümliche“ Weise geschichtlich. Das zeigt sich darin, daß sie nicht blos Vernunftprincipien, sondern auch Thatsachen enthält; daß der Lehrinhalt der geoffenbarten Religion uranfäng-

lich mit der ethischen Geschichte der Menschheit vereinigt ist. Nachdem so der Particularismus der Offenbarung und ihr supranaturaler Charakter hinlänglich gesichert erscheint, wird sogleich wieder Anstalt gemacht, sie in die Gesetzmäßigkeit der Natur und ihre organische Entwickelung hineinzuziehen. Gott bringt nichts Einzelnes hervor, nichts was nicht mit dem Zusammenhange des Universums verbunden ist, aber er bringt doch Mancherlei hervor, wozu und wovon er der niedern Ordnung und Stufe der Dinge die bloße „Prädisposition" gegeben, sodaß gewisse Erscheinungen als Entwickelungen einer höhern Natur in der niedern, oder als „schöpferische", als „Entstehungen" angesehen werden müssen. Aber auch diese „schöpferischen Erscheinungen", diese „Entstehungen" tragen überall den Charakter der „Allmählichkeit". Es darf durch die Offenbarung weder der menschlichen Freiheit, noch den Gesetzen des Werdens Eintrag geschehen. Der neue Anfang des Religionslebens bezieht sich in mannichfacher Weise auf das alte und zieht an sich, was in der natürlichen Entwickelung am meisten theils ihrem Ursprunge gemäß, theils ihrer Ausartung entgegen ist.

Ganz ähnlich ist es mit dem Wunderbegriff. Auch hier begegnen wir wieder der „neuen Schöpfung", der „höhern Natur in der niedern", der höhern Gesetzmäßigkeit mit ihren eigenthümlichen Ordnungen; auch hier wieder die Analogie mit schöpferischen Epochen auf andern Geistesgebieten, eine Analogie, welche aber doch wieder nur eine Analogie ist, und nie mit vollem Ernst und ganzer Consequenz auf die bevorzugte Offenbarung angewendet werden darf. Die Wunder resultiren aus der „Ursprünglichkeit" der Offenbarung, durch sie schafft Gott etwas Neues. Es sind nicht nur subjective Wunder, die in dem sich-Wundern der Menschen ihren Grund

haben; nein! es sind objective, von objectiver Uebernatürlichkeit, wie namentlich die Person des Erlösers selbst, der Mittel- und Quellpunkt aller Wunder. Aber — auch hier wieder dieses Aber — sie sind darum nicht schlechthin gesetzwidrige, unnatürliche und unbegreifliche Ereignisse, sondern solche, welche theils in Bezug auf die höhere Ordnung der Dinge, der sie angehören, und die in die niedere auf ihre Weise einwirkt, theils in Hinsicht auf die „Aehnlichkeit" (!) mit der gemeinen Natur, die sie irgendwie (!!) behalten, endlich wegen ihrer teleologischen Vollkommenheit, etwas „wahrhaft Gesetzmäßiges" enthalten; ja! welche wegen der „gleichartigen" (!!) Erscheinungen der innern Wunder der Erlösung und vermöge des zwischen der Natur und dem Geiste bestehenden Bundes als das „in seiner Art Natürliche" angesehen werden müssen!

So wird denn auch noch ausdrücklich auf die Parallele mit dem sittlichen und künstlerischen Gebiet hingewiesen und ausgeführt, daß, so wenig wie hier durch Auflösung niederer Regeln zu Gunsten höherer ein Unwesen angerichtet werde, ebenso wenig bei den Wundern der Natur im Reiche der Natur. Das Ganze aber faßt sich in dem sehr speculativ klingenden, an Marheineke und Göschel erinnernden, Satze zusammen: „Wunder und Natur können nicht voneinander lassen in ihrem Unterschiede; denn der volle Begriff der Natur hat das Wunder zu seinem Momente und der wahre Begriff des Wunders die Natur." — Wir brauchen wol nicht viel Worte zu verlieren, um diesen Confusionsknäuel zu entwirren. Wir sind ja zu unserm Glück über die Zeit des mystisch-speculativen Nebels hinaus, der während der Herrschaft der Schelling-Hegel'schen Philosophie zwei Decennien hindurch dicht über unserer Theologie lagerte. — Es bedarf daher nur der An-

deutung, daß der Ausdruck „neue Schöpfung" von vornherein ein unklarer und verwirrender ist, da die erhaltende Thätigkeit Gottes nie und zu keiner Zeit ohne seine schöpferische besteht, da Gott bis heute und in alle Ewigkeit neu schafft; daß aber, wenn man unter dieser neuen Schöpfung die Knotenpunkte und Entwickelungsepochen des geistigen Lebens in der Menschheit versteht, man diesen Gedanken auch auf alle großen reformatorischen Zeiten, auf alle Geistesgebiete und Geistesheroen gleicherweise ausdehnen soll, und nicht wieder dem Christenthum eine völlig ausnahmsweise und particulare Stellung einräumen; mit Einem Wort: daß man nicht mit Analogien spielen soll, welche ernst zu nehmen man doch keine Lust hat! Und endlich ist noch darauf hinzuweisen, daß durch einen leichtfertigen und ganz unverantwortlichen Sprung der Uebergang von diesen sogenannten Geisteswundern zu den Wundern auf dem Gebiet der Natur gewonnen wird, während doch gerade der Geist im Unterschied von der in feste Gesetze geschlossenen Natur der fortschreitende ist; daß der völlig unbewiesene und unbeweisbare Satz stillschweigend eingeschwärzt wird, mit einem neuen und erhöhten Geistesleben werde auch das Verhältniß des Geistes zu den Naturgesetzen ein anderes, mit den Wundern der Erlösung und der Wiedergeburt seien auch die Wunder der Weinverwandlung, der Todtenerweckung u. s. w. gegeben! Wäre dies wahr, wie es doch nur eine dreiste Behauptung ist, so würde die unvermeidliche Consequenz die sein, daß mit den geistigen und erlösenden Kräften des Christenthums auch die Wunder und Kräfte über die Natur nothwendig fortbestehen in der christlichen Kirche, daß wir nicht allein Wunder der Vergangenheit, sondern ebenso sehr der Gegenwart anzunehmen haben, daß wir mit Einem Worte gar kein Recht haben, über die Wunder und Legenden der katho-

lischen Kirche zu lächeln, sondern uns beeifern sollten, die Prosa der Gegenwart mit solchen Wundern zu erfüllen!

Daß auch bei der Lehre von den Weissagungen wie von der Schrift und ihrer Inspiration Nitzsch eine vollkommene Schwebetheologie darstellt, ist leicht begreiflich. Er geht von dem Unterschied der heidnischen Mantik oder Vorhersagung und der jüdisch-christlichen Weissagung aus, und führt mit Recht aus, daß die Weissagung nicht äußerliche Dinge, sondern die Zukunft des Reiches Gottes zu ihrem Inhalt habe; aber er gibt doch wieder zu, daß die Weissagung auch Vorhersagung sei, nur müsse diese eine „mäßige" sein und dürfe nicht das ganze menschliche Verhältniß zur Geschichte zerstören. So weise die Weissagung oft von einem bestimmten Standpunkt der Gegenwart, in mehr oder minder verkürzter Perspective, auf die Vollendung der göttlichen Haushaltung hin, sie habe es wesentlich (!) mit dem Göttlichen in der Geschichte zu thun, nicht mit dem äußerlichen Stoffe, aber sie umfasse doch auch wieder ein Stück Wirklichkeit, die Wirklichkeit, welche mit der Wahrheit Eins sei. Das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung sei nicht das der völligen Congruenz, es werde nicht ein äußerliches Signalement vom Messias, an dem man ihn wiedererkennen könne, gegeben, die Darstellungsmittel seien vielmehr wesentlich analogische und symbolische, die Zeitbestimmungen das Untergeordnete. Je mehr in einer Weissagung nur Typisches enthalten sei (und Nitzsch neigt sehr dahin, wenngleich auch hier ohne alle Entschiedenheit, an die Stelle des Prophetischen das Typische zu setzen), desto mehr sehe sie mehrmaliger und allmählicher Erfüllung, einer sehr nahen und sehr entfernten entgegen.

Bei der Lehre von der Schrift endlich sucht er, hierin

über Schleiermacher hinausgehend, zu erweisen, daß sich in den kanonischen Schriften das Wort Gottes doch noch auf andere Art mit dem menschlichen vereinige, als in der mündlichen Rede eines Apostels oder Propheten, daß das göttliche Wort hier eine „ganz besondere Oekonomie" habe, und ähnlich gewinnt er auch für die Bildung des Kanon das beruhigende Resultat, daß sich „alle Weisheit und Gnade des Herrn, die überhaupt der Hervorbringung der Offenbarungsthatsachen und Bündnisse vorgestanden, auf immer neue und eigenthümliche Weise verherrlicht habe!!"

Wenden wir uns von diesem wissenschaftlichen Werk Nitzsch's zu seiner amtlichen Wirksamkeit, so müssen wir zugeben, daß sie eine ungewöhnliche war. Die eigentliche Höhe seines Wirkens fällt in die 25 Jahre (von 1822—47), während deren er als Lehrer an der Universität Bonn, wie als Mitglied der rheinischen Provinzialsynode unbestritten als das geistige Haupt der evangelischen Kirche des Rheinlandes dastand. — Er war dies durch die seltene Vereinigung des wissenschaftlichen und des praktischen Geistes, des akademischen Lehramts und des Predigtamts. War er doch schon von früh an (1810) in Wittenberg, dann (seit 1820) in Kemberg im praktischen Pfarramt thätig, bekleidete in Bonn die Stelle eines Universitätspredigers, machte am Rhein alle Stufen der Kirchenverfassung durch, als Mitglied des Presbyteriums, der Provinzialsynode, als ihr Vicepräsident, als Rath im Consistorium, und war mit seiner ganzen Liebe und Geisteskraft tief verwachsen in die damaligen Entwickelungskämpfe dieser Kirche. — So ist denn neben seinem „System der christlichen Lehre" (in 1. Auflage 1826, in 6. 1851) sein bedeutendstes und wichtigstes Werk, die „praktische Theologie" (seit 1847); so hat er als Vertreter der protestantischen Kirche den Angriff

der Möhler'schen Symbolik im Geiste freier evangelischer Wissenschaft und in richtiger Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium zurückgeschlagen (1835); so hat er um die Befestigung des Unionswerks in der Rheinprovinz sich dauernde Verdienste erworben, eine neue Perikopenordnung geschaffen, die ganze jüngere Generation der Geistlichen des Rheins an seinem milden und sinnigen Geiste auferzogen und das Bild eines Kirchenfürsten, wie Schleiermacher es gezeichnet, in der Durchdringung und Sättigung der kirchlichen Praxis durch die Wissenschaft zur Erscheinung gebracht. Auf seinem Höhepunkt stand er im Jahre 1846, als er von der Synode seiner Provinz zur Generalsynode nach Berlin entsandt wurde und hier bald und wie naturgemäß zum geistigen Mittelpunkt der Versammlung sich erhob, der er Ziel und Richtung gab. Hier schien es einen Augenblick, als wolle er sich über sich selbst und die zaghafte Vermittlerrolle, die er bis dahin eingenommen, erheben, als wolle er den Muth fassen, dem gewaltigen Gähren und Ringen der Zeit nachgebend, einen neuen Ausdruck, eine neue rechtliche Grundlage für die evangelische Kirche der Gegenwart zu schaffen. Es ist bekannt, wie damals gerade die Angriffe aus dem Heerlager des Atheismus, durch Strauß, Feuerbach, Br. Bauer, die Hallischen und Deutschen Jahrbücher, mit gewaltigen Stößen gegen die Kirche geführt wurden, wie damals die „protestantischen Freunde“ sich sammelten und in weiten Volkskreisen laute Zustimmung fanden, wie der Deutschkatholicismus sich hoffnungsreich erhob und die freien Gemeinden auch von der protestantischen Landeskirche Preußens sich sonderten, um die Fesseln der alten Symbole, namentlich des apostolischen Symbolums, in seiner Anwendung bei Taufe und Liturgie, von sich zu werfen. In dieser Zeit, da die Wasser hoch gingen und über die alten Kirchenmauern weit hinausströmten, war

auch Nitzsch von dieser Strömung nicht unberührt geblieben und glaubte am besten durch Nachgiebigkeit die Gefahr zu beschwören und die bedrohte Kirche durch neue Fundamente zu stützen. Dies war die Bedeutung des von ihm entworfenen neuen Ordinationsbekenntnisses*). Für die Vocation sollte der alte Bekenntnißstand bleiben, für die Ordination dagegen die neue Formel in Kraft treten. Es war dies in der That ein kühner Schritt, der in seiner Ausführung ein entschlossenes Herz forderte. Denn offenbar hatten die strenggläubigen Gegner, an deren Spitze Stahl stand, recht, wenn sie die Aufstellung dieses neuen Formulars für gleichbedeutend mit der Abschaffung der alten Symbole erklärten. Als ehrwürdige Reliquien, als historische Denkmäler mochten sie noch fortbestehen, aber ihre verpflichtende Kraft, ihre Bedeutung als Rechtsgrundlage, hatten sie verloren, da nur noch der Ordination, nicht der Vocation, die lehramtliche Verpflichtung beiwohnen sollte.

Dies farblose und durchaus unlebendige, aus lauter biblischen Sätzen künstlich zusammengestückte Symbol, welches an

---

*) Das Formular lautet: Der Diener am Wort Gottes bekenne sich zum Glauben —: „an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, und an Jesum Christum, seinen eingeborenen Sohn, der sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm und als Prophet von Gott, mächtig von That und Wort, den Frieden verkündigt, der um unserer Sünde willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt ist, sich gesetzt hat zur Rechten Gottes und herrscht als Haupt der Gemeinde ewiglich. Und an den Heiligen Geist, durch welchen wir Jesum unsern Herrn heißen und erkennen, was uns in ihm geschenkt ist, der den Gläubigen bezeugt, daß sie Gottes Kinder sind und ihnen das Pfand unvergänglichen Erbes wird, das behalten wird im Himmel."

den dem Zeitbewußtsein entfremdeten Vorstellungen von der übernatürlichen Geburt Christi, seiner Wiederkehr zum Gericht, der Niederfahrt zur Hölle und der Auferstehung des Leibes vorüberging, war das Aeußerste und Kühnste, zu dem die Vermittelungstheologie sich je erhoben hat. Es erfolgten dann auch bald von allen Seiten der aufgestörten gläubigen Welt Bedauern, Anklagen, Proteste; man sprach die Befürchtung aus, daß es nun um das Apostolicum und die Augustana gleicherweise geschehen sei; selbst die rheinische Provinzialsynode, welche den Verfasser des Formulars entsandt, vermißte die Erwähnung der heiligen „Grundthatsachen", protestirte gegen die Einführung dieses theologischen Machwerks und gab dem Manne, der bis dahin ihr Haupt und ihr Stolz gewesen, zu dem sie als ihrem Lehrer emporgeblickt, ein förmliches und entschiedenes Mistrauensvotum. — Hier zeigte sich deutlich, welcher Art die Wirksamkeit von Nitzsch in der rheinischen Kirche gewesen, welche Schüler er gezogen. Er war nur die Brücke gewesen zur Rechtgläubigkeit. Er wurde nur verehrt und anerkannt, so lange und so weit er in ihrem Dienste stand. Sobald er aber versuchte, den Bedürfnissen der Gegenwart gerecht zu werden und für seine eigensten Ueberzeugungen einen freien und adäquaten Ausdruck zu gewinnen, wurde er verlassen, mit Mistrauen und Anklagen überhäuft. Das zu ertragen hätte eine größere Stahlkraft erfordert, als ihm eigen war. So blieb denn das neue Ordinationsformular auch für ihn nur ein doctrinäres Experiment; es blieb, wie alle andern Verhandlungen dieser Generalsynode, ganz ohne Folgen und die Berichterstatter in den beiden wichtigsten Fragen, über die ordinatorische Verpflichtung und die Union — Nitzsch und J. Müller — wandten, wie erschreckt über sich selbst und ihr allzu keckes Vordringen, ihrem eigenen Werk leichten

Herzens den Rücken. — Von dieser Zeit tritt ein Wendepunkt ein in der Stellung beider Männer zu den kirchlichen Symbolen und damit zur Union. Sie hatten den Versuch machen wollen, über alle bisherigen Symbole hinweg zu einer einfachen biblischen Formel zurückzugreifen. Er war misglückt; — sie selbst mit Mistrauen verfolgt, des Unglaubens angeklagt. Dazu nun das Jahr 1848 mit allen Schrecken des Umsturzes, das auch in ihren ängstlichen Gemüthern nichts als das Gefühl der Unsicherheit und Furcht zurückgelassen. So kam es zu einem Friedensschluß zwischen ihnen und ihren Gegnern auf der Generalsynode, zu einer Vereinigung aller Kirchlich-Conservativen, zu den bekannten Kirchentagsverhandlungen und Demonstrationen. — Und so wurde denn auch die Union, für welche diese Männer immer noch einzustehen sich verpflichtet hielten, zu einer Consensusunion herabgesetzt, durch welche nur die Controverslehren abgeschliffen und als unwichtig zurückgestellt wurden, der ganze übrige symbolische Bestand aber, der ganze Consensus beider Confessionen als rechtliche und verbindliche Grundlehre des Glaubens anerkannt blieb. Wie sehr namentlich Nitzsch mit seinem Unionsverlangen sich auf das allerbescheidenste Maß zurückzog, nur noch um eine geduldete Existenz neben der Confession bettelnd, zeigt sich in der Stellung, welche er gegenüber der bekannten Cabinetsordre vom Jahre 1852 einnahm, die die kirchlichen Behörden (Consistorien und Oberkirchenrath) in eine lutherische und reformirte Section spaltete. Statt die zu Recht bestehende Union im Kirchenregiment als eine solche zu fordern und mit Unbeugsamkeit zu vertreten, welche über den Confessionen steht, ihre höhere zusammenfassende und versöhnende Einheit ist, erniedrigte er sie zu einer solchen, welche neben ihnen geduldet wird, und nahm als Einziger im preußischen Ober-

kirchenrath Platz auf dem Armensünderbänkchen einer eigenen unirten Section. So wurde denn auch, trotz mancher kleinen Reibungen zwischen ihm und Stahl, im berliner Oberkirchenrath, bei diesen Männern das Gefühl der innern Zusammengehörigkeit, der Parteigenossenschaft gegen die ungläubige Welt immer stärker, um so mehr, da Nitzsch, in all zu großer Arglosigkeit, sich gern bereit fand, sowol auf den Kirchentagen wie den Eisenacher Conferenzen, die schlimmsten und anstößigsten Forderungen der Ultras, wenn auch in mildern Formen, mit zu vertreten. So waren die Grundsätze, welche er auf der Eisenacher Conferenz 1855 für die Behandlung der Sekten aufstellt, ganz dieselben, welche Stahl schon 1853 auf dem Berliner Kirchentag und sodann in seinem Vortrag über christliche Toleranz (1855) geltend gemacht, und Stahl konnte höhnend Bunsen mit seinen Declamationen über Religionshaß und Unduldsamkeit auf Nitzsch verweisen, der ganz ebenso wie er denke, und an dessen Adresse all diese Vorwürfe mit zu richten seien. So berief sich Nitzsch auf der Eisenacher Conferenz 1857, bei seinem Referat über die Kirchenzucht und zur Rechtfertigung derselben, auf das „kirchliche Decorum", welches solche Zucht und Ausschließung fordere; — gewiß ganz im Sinn Stahl's, der diese Decorumsphilosophie in seiner Lehre vom „christlichen Staat" besonders ausgebildet hat, aber schlechterdings nicht im Sinne des Heilands selbst, der sich unter die Sünder und Zöllner setzte und selbst den Judas Ischarioth nicht von der Theilnahme an dem heiligen Gedenkmahl ausschließen wollte!

Sehr nahe mit Nitzsch verwandt, wenngleich leichtern Gewichts als er, ist J. Müller. Er ist nicht sowol ein Schüler Schleiermacher's als Neander's. Er hat die Antipathien seines Meisters, die bei dem sonst so duldsamen Manne in naiven,

leidenschaftlichen Ergüssen und nur in einzelnen Stößen hervorbrachen, zu einer habituellen Verstimmung und Verbitterung ausgebildet. Diese polemische Bitterkeit richtete sich vornehmlich gegen die Hegel'sche Philosophie und alles, was mit ihr zusammenhing, gegen den Pantheismus und Fatalismus, auch gegen die Strauß'sche und Baur'sche Kritik. Vor allem war es die Idee der Persönlichkeit und der persönlichen Freiheit — der Persönlichkeit Gottes und der freien Selbstentscheidung des Menschen —, die er gegen pantheistische Verflüchtigung zu retten unternahm. Leider entbehrten diese Bestrebungen der rechten wissenschaftlichen Freiheit und Weitherzigkeit und hatten zu ihrem Hintergrund eine theologische Gebundenheit, die es nirgends zu reinen Resultaten kommen ließ. So sollte die Persönlichkeit und freie Selbstbestimmung Gottes vornehmlich dazu verwandt werden, den Supranaturalismus zu stützen, zu beweisen, daß Gott nicht an die Naturgesetze gebunden sei, sondern mit seinem Willen über ihnen stehe. So erhielt die sittliche Freiheit des Menschen, die Müller in seiner Lehre von der Sünde stark betonte, die Verkümmerung, daß ihr die Thatsache einer tiefen und habituellen Verderbniß aller Menschen gegenübergestellt wurde, und daß der sich so erhebende Widerspruch seine Lösung nur zu finden vermochte in der Hypothese einer vorweltlichen freien Selbstentscheidung der menschlichen Seelen. — Die Kantische Freiheitslehre, welche überall zu Hülfe gerufen wurde, erfuhr eine wesentliche Umbildung; aus dem transscendentalen Act des freien Willens wurde ein vorweltlicher gemacht. — Ueberhaupt erkennt man an dieser durchaus künstlichen, aus den verschiedensten sich kreuzenden Reflexionen zusammengestückten Sündenlehre, die trotz des bedeutenden theologischen Namens ihres Urhebers auch nicht Einen Anhänger gefunden hat, die Eigenthümlichkeit Müller's, seine

Begabung wie seine Schwäche, deutlich. Alles ist bei ihm künstlich und anreflectirt, alles auf der Studirstube ausgeklügelt. Nirgends zeigt sich Ursprünglichkeit und einfacher Wahrheitssinn. Er ist ein Meister der Reflexion und verbindet mit Feinheit und Geschick längere Reflexionsreihen zu Einem Ganzen, aber der schärfer Blickende erkennt bald das völlige Unvermögen an schöpferischem Denken, die Näthe und Brüche zwischen den zusammengereihten Stücken. So ist ihm denn auch, bei diesem Mangel an Natürlichkeit, alles was er wissenschaftlich berührt hat, unter den Händen verkünstelt und zur Caricatur geworden. Ist es ihm doch ganz ähnlich wie mit der Sündenlehre mit der Unionsdoctrin ergangen! Auch er, wie Nitzsch, stellte noch auf der berliner Generalsynode die Forderung, daß durch die Union nicht allein die Controverslehren der beiden Confessionen, daß vielmehr alle diejenigen Lehren, welche diesen an Bedeutung gleich stehen, im rechtlichen Sinn frei zu geben seien, daß überhaupt alles das aus den alten Symbolen als nicht verbindlich ausgeschieden werde, was zur begrifflichen Form, zur „scholastischen Theologie", nicht aber zur religiösen Substanz gehöre. Wie ganz anders in der Schrift „Ueber die evangelische Union" (1854)! Hier ist die Consensusunion bis zur kleinlichsten Pedanterie durchgeführt und ein neues Bekenntniß aus allem Gleichartigen der alten Sonderbekenntnisse mühselig zusammengesetzt, das ebenso unwahr und ungenießbar ist als der vorweltliche Fall der Geister! — Ueberhaupt darf das Urtheil nicht zurückgehalten werden, daß diese Unionstheologen, Männer wie Nitzsch und Müller, der Union in Preußen viel mehr geschadet als genützt haben, daß diese ganze Consensusdogmatik nichts als eine grobe Selbsttäuschung, aus Zaghaftigkeit und Halbheit geboren, war. Denn in Wahrheit standen diese

Männer ja gar nicht mehr auf dem Consensus, sondern auf einem ganz andern Boden, auf dem der modernen Theologie. Aber — anstatt den Blick vorwärts zu richten und aus dem Geiste der Gegenwart, aus der Tiefe des religiösen Gewissens mit fröhlichem Muth ein Neues zu schaffen, schauten sie immer nur rückwärts nach dem Punkte hin, wo die confessionellen Unterschiede aus der anfänglichen Einheit zuerst sich erhoben; anstatt den neuen Wein in neue Schläuche zu fassen, den neuen Gedanken neue Formen zu geben, flickten sie mit unsäglicher und doch so vergeblicher Mühe an allen den Löchern, die in den alten gerissen!!

Viel mehr als J. Müller war ein Mann des Friedens und der Vermittelung auch gegenüber den freiern Richtungen in der Theologie: Ullmann. Er war durch sein liebenswürdig-süddeutsches Naturell, durch die eingehende und anschmiegende Weichheit des Sinns, durch die auf einer künstlerischen Organisation ruhende Abneigung gegen alles disharmonische und extreme Gebaren vorzugsweise zum Vermittler, Versöhner und Friedensstifter berufen. Indessen mit all diesen liebenswürdigen und wohlthuenden Eigenschaften waren fast ebenso große Schwächen und Mängel verbunden. Es gibt Phrasen unter allen Richtungen und Parteien und wir selbst haben auf die Herrschaft der Phrase im Radicalismus mit besonderer Ausdrücklichkeit hingewiesen. Solche Phrasen gibt es auch in der Vermittelungstheologie und Ullmann ist einer ihrer gläubigsten Anhänger, ihrer unermüdlichsten Verkündiger. Es ist fast rührend zu sehen, wie fest er selbst von der Kraft seiner Heilmittel überzeugt ist und wie er mit nie aufhörender Geduld dieselben Gedanken mit wenig verändertem Gepräge in Umlauf setzt, in Vorworten, in Bedenken, in Aphorismen, in Broschüren und Büchern. Für gewisse Bildungsstufen mögen

diese Vermittelungs- und Versöhnungsworte gar viel Beruhigendes und Ansprechendes haben und vielleicht nicht mit Unrecht wird den jungen Studirenden der Theologie Ullmann's „Sünde" oder sein „Wesen des Christenthums" angelegentlich empfohlen, denen dann wohl noch Neander's „Apostolisches Zeitalter" als *ἀντίδοτον* gegen die ungläubige Kritik hinzugefügt wird. Aber — für solche, welche an derbere Kost gewöhnt sind, hat diese weichliche Speise etwas sehr Abschmeckendes; solche, denen der Stachel des Zweifels tiefer in das Innere gebohrt ist, werden durch diese Calmirungen nicht geheilt. Vielmehr ist die Gedankenarmuth so groß und die Formengewandtheit so außerordentlich, die Perioden sind so glatt, so abgerundet und von so schönem Fall, daß sich kaum etwas Einschmeichelnderes, aber auch nicht leicht etwas Leereres denken läßt. Die vollste Bestätigung für diese vielleicht schroff erscheinende Behauptung finden wir in Ullmann's „Wesen des Christenthums" (3. Auflage, 1849), einer Schrift, welche in nuce alle Schlagworte der Schleiermacher'schen Vermittelungstheologie enthält, ohne auch nur eine Ahnung zu haben von den tiefer liegenden Schwierigkeiten, die durch eine Fülle schöner Worte verdeckt werden. Der Hauptgedanke dieser Schrift ist der: Das Christenthum ist nicht Lehre, sondern Leben, eine „das Leben gestaltende Lebensthat und Lebensmacht, ein schöpferisches Lebensprincip." Daraus folgt weiter, daß die Person Christi den Mittelpunkt des ganzen Christenthums bildet und daß so wenig ein Christenthum zu denken ist ohne diesen persönlichen Mittelpunkt, „daß vielmehr in ihm schon das ganze Wesen des Christenthums befaßt, das Christenthum nur der in der Menschheit zur Entwickelung gekommene Christus ist." Und zu dieser Wesensbestimmung kommt dann noch die hinzu, daß Christus der Gottmensch ist, daß

sich in seiner Person die vollkommene Einheit und Durchdrungenheit des Göttlichen und Menschlichen dargestellt hat. So ist denn das Christenthum diejenige Religion, „welche weder das Natürliche an sich in seiner Nacktheit vergöttlicht, noch auch das wahrhaft Natürliche verneint und zerstört, sondern es umbildet, heiligt und verklärt, es ist die Religion der Menschheit, der menschlichen Lebensvollendung und Lebensverklärung.“ Und dieser Gedanke wird dann dahin ausgeführt: „Das ganze Christenthum ist göttlich in seinem Wesen, menschlich in seiner Form, göttlich in seinem Ursprung, menschlich in seiner Verwirklichung und Entwickelung, es besitzt die ganze Ursprünglichkeit und Selbständigkeit einer neuen, religiösen Schöpfung, und ist doch im vollsten Sinne geschichtlich, denn es schließt sich aufs genaueste an die frühere Führung und Erziehung der Menschheit an, es tritt gerade auf in der Fülle der Zeiten, es ist mit tausend Fäden in die Wirklichkeit verflochten. Nicht minder geht es über die Vernunft und Natur hinaus, als es zugleich die höchste Vernunft und wahre Natur ist; denn das, was den Mittelpunkt und Kern des Christenthums ausmacht, die für die sündige Menschheit am Kreuze sich offenbarende göttliche Liebe, hätte keine Vernunft ersonnen und kein Denken hervorgebracht; das Leben, das ganz in Gott aufgeht, ist nicht aus der Natur entsprungen, und doch müssen wir es in unserm tiefsten Bewußtsein als die Herstellung und Verklärung der wahren, menschlichen Natur verehren.“ Wie die Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi anzusehen und in welchem Verhältniß sie stehe zu der in allen andern Menschen, darüber läßt Ullmann sich weiter so vernehmen: „Als angelegt auf eine immer tiefere und endlich auch vollkommene Einigung mit Gott muß man freilich die menschliche Natur

betrachten, aber zur Wirklichkeit kann die in ihr liegende Möglichkeit solcher Einigung nur werden, wenn eine entsprechende Action und Manifestation Gottes stattfindet, und diese ist um so mehr zu fordern, als man anerkennt, daß in die Entwickelungsgeschichte der Menschheit die das Göttliche hemmende und zerstörende Macht der Sünde eingetreten ist, welche in ihrer fort und fort sich ankettenden Gewalt auf eine absolute Weise nur durch eine Einwirkung von Gott und seinem Geiste aus gebrochen werden kann." Die Anwendung aller dieser Auseinandersetzungen auf die theologischen Parteien der Supranaturalisten und Naturalisten oder Rationalisten ist dann endlich die: „dem Supranaturalismus ist das Christenthum ausschließlich göttlich, übermenschlich, wunderbar, außergeschichtlich; es wird ihm nicht Geist und Leben, nicht unmittelbar gegenwärtige, selbstgewisse, menschliche Wahrheit. Dem Naturalismus und Rationalismus umgekehrt wird es zu einem blos Menschlichen, Natürlichen, Geschichtlichen, ohne neue göttliche, schöpferische Kraft, ohne reellen Zusammenhang mit einer höhern Welt."

Das ist die Quintessenz des ganzen Buchs und zugleich der ganzen Vermittelungstheologie in ihren Gedanken über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Supranaturalen und Rationalen im Christenthum! Das sind die unklaren Gedankenmischungen, welche aus dem Streben hervorgehen, einmal das Christenthum in die Geschichte und die volle, menschliche Wirklichkeit hineinzuziehen, es als ein organisch-lebendiges Product anzuschauen, dann aber doch für seinen Anfangs- und Quellpunkt eine außerordentliche und übernatürliche Stellung zu gewinnen; das sind die Grundlagen für alle unsere modernen dogmatischen Begriffe von Offenbarung,

Wunder, Inspiration, Gnadengaben u. s. w.! Fassen wir die gegebenen Bestimmungen über das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen im Christenthum etwas schärfer ins Auge, so ergibt sich das Unhaltbare sehr leicht; denn, was heißt es: „das ganze Christenthum ist göttlich in seinem Wesen, menschlich in seiner Form, göttlich in seinem Ursprung, menschlich in seiner Verwirklichung!?" Entweder steht das Göttliche überhaupt und überall in dem Verhältniß zum Menschlichen, daß jenes das Wesen, dieses die Form, jenes der ewige Ursprung, dieses die zeitliche Verwirklichung und Vollendung alles Seins und Geschehens ist; — nun — dann ist für das Christenthum gar nichts Charakteristisches ausgesagt. Oder — das Göttliche und Menschliche stehen nicht in jenem immanenten Verhältnisse der Durchdringung und Wechselseitigkeit, sie bilden vielmehr die unvereinbaren Gegensätze des Unendlichen und Endlichen; — nun — so ist nicht zu begreifen, wie das göttliche Wesen eine andere Form als seine eigene und ihm allein adäquate annehmen, wie das seinem Ursprunge nach Göttliche in eine menschliche Fortentwickelung auslaufen kann. Wie der Ursprung, so der Fortgang, wie der Keim, so die Entfaltung, das ist das Gesetz aller organischen Bildung, in der physischen wie in der geistigen Welt, und es ist schlechthin gedankenlos, von einem göttlichen Anfang und einer menschlichen Weiterentwickelung zu reden, wenn man nicht von vornherein die Immanenz des Göttlichen und Menschlichen zum Ausgangspunkt genommen, welche dann dahin führt, auch im Anfange schon das Menschliche und ebenso auch in der Weiterentwickelung das Göttliche zu erkennen. Ueber so äußerliches Vorstellen, welches durchaus nichts mit der vielgerühmten „organischen Weltanschauung" gemein hat, hätten doch schon Schleiermacher's Ausführungen über das Verhältniß von

Schöpfung und Erhaltung hinweghelfen können! Ebenso oberflächlich und verfehlt ist die Vorstellung von dem göttlichen Anstoß, den die Weltgeschichte erhält, und von dem darauf folgenden Anschluß an die natürlichen Kräfte und Entwickelungen. Diese besondere „Action und Manifestation", die noch ein äußerlich Hinzutretendes zu der sonstigen göttlich bestimmten Entwickelung ist, aus der sie nicht begriffen werden kann, wie vermag sie anders als äußerlich sich an sie anzuschließen, und wie kann es zu einer organischen Durchbringung des göttlichen Impulses und der natürlichen Kräfte kommen, wenn diese von vornherein und im letzten Grunde ungeeint sind? Bleibt nicht das ganze Christenthum ein äußerliches sich Anschließen, eine bloße Accommodation an die Menschheit, statt die tiefste Durchdringung und Verklärung derselben zu sein? Und kann denn überhaupt Etwas in die Menschheit eingehen, was nicht zugleich aus ihr hervorgegangen?

Dieser vielfach abgeschwächte und verdeckte, dieser, ich möchte sagen, verschämte Supranaturalismus, der eine tief-innerliche Abneigung gegen die Wunder hat, und soviel wie nur immer möglich von ihnen im einzelnen beseitigt, ohne doch den Wunderbegriff im ganzen los zu werden, ist deshalb besonderer Verfolgung bis in seine letzten Ausgänge werth, weil die Phrase in diesen Kreisen eine so schreckliche Herrschaft gewonnen hat und weil durch eine schärfere Analyse der hier geltenden Stichworte die Besprechung eines großen und wichtigen Theiles unserer modernen Dogmatik überflüssig gemacht wird. Die bedeutendern Leistungen in dieser Richtung, die dogmatischen Werke von Liebner, Lange und Martensen, leiden sämmtlich an den eben bemerkten Gebrechen in den Grundvorstellungen. Charakteristisch für diese Arbeiten ist aber

noch, daß sich hier schon eine Verschmelzung der Schleiermacher'schen und der Hegel'schen Gedanken, und nicht immer zum Vortheil der Klarheit und Einheit, daß sich ein speculativer Eklekticismus wahrnehmen läßt, welcher ein Absterben der Kraft systematischen Denkens, ein dogmatisches Epigonenthum verräth. Die Liebner'sche „Dogmatik" enthält, soweit sie bis dahin erschienen (1. Bd., 1. Abtheil., 1849), nur noch den ersten Theil der Christologie, namentlich die Dogmen von der Trinität und der Incarnation. Aber diese Proben genügen vollkommen, um bei aller Anerkennung eines gewissen mystisch-sinnigen Zuges und der fleißigsten Berücksichtigung des ganzen historischen Materials, den großen Mangel an Selbständigkeit und Klarheit des Denkens, eine wahrhaft erschreckende synkretistische Verworrenheit zu erkennen. Diese Christologie enthält trotz vieler pomphafter Ankündigungen, welche einen ganz neuen Wahrheitsfund, die Lösung aller Räthsel der Dogmatik, verheißen, in der That so gut wie gar nichts, was nicht auf die Gedanken anderer, und zwar nicht die allerglücklichsten, zurückzuführen wäre. Diese Christologie ist nämlich stückweise zusammengesetzt aus drei verschiedenen Bestandtheilen: 1) dem „trinitarischen Unterbau", der im wesentlichen nur die bekannte Trinitätsconstruction des Richard Victorinus aus dem Begriff der göttlichen Liebe wiederholt, 2) der Göschel-Dorner'schen Doctrin von Christo dem Urmenschen, d. i. der Zusammenfassung aller menschlichen Individualitäten, und 3) dem zuerst wieder durch Thomasius geltend gemachten Gedanken von der Selbstentäußerung Christi (der κένωσις) als der Grundbedingung der menschlichen Persönlichkeit. Wir begnügen uns, auf die beiden letztern Punkte etwas näher einzugehen. Es versteht sich von selbst, daß die Schleiermacher'sche religiös-sittliche Vollkommenheit Christi Liebner

durchaus nicht genügt. Sie bildet nur die äußerste Grenze der Christlichkeit, sie wird nur mit einer gewissen Herablassung als eine Abschlagszahlung angenommen. Dagegen der Mittelpunkt christlicher Wahrheit, der christologische Kern der ganzen Dogmatik ist die Göschel-Dorner'sche monströse Vorstellung von der Allpersönlichkeit Christi, die ihm als dem Urmenschen zukommt. Er ist „die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit." Adam und die adamitische Menschheit stellen nur disjecta membra des menschlichen Wesens vor, während Christus die ganze menschliche Natur angenommen hat und darin seine „Naturallseitigkeit" bewährt. — Göschel und Dorner, welche zuerst diesen Abweg in der Christologie einschlugen, war das Unglück begegnet, daß sie die falschen Prämissen ihres Gegners, Strauß, aufnahmen und sich so eigentlich ganz und gar auf den Grund und Boden desselben stellten. Denn auch sie gehen wie Strauß von der verkehrten Voraussetzung aus, die Absolutheit könne sich nur in der Allheit der Individuen offenbaren, und treten ihm nur darin entgegen, daß sie diese Allheit dem Einzelnen Christus vindiciren, indem sie die abenteuerliche Annahme nicht scheuen, in ihm sei der Gattungsbegriff selbst, der Urmensch zur Erscheinung gekommen. Es findet dabei offenbar die Verwechselung von Allgemeinheit und Allheit, von Qualität und Quantität, von intensivem Werthe und mechanischer Cumulirung statt. Und bei dieser Verwechselung ist die Person Christi zu einem ganz unpersönlichen (weil allpersönlichen), unmenschlichen und unvorstellbaren Wesen gemacht. Er nimmt in dieser seiner Qualität eine ganz aparte „kosmische Stellung" ein, nicht unähnlich dem arianischen Mittelwesen, obgleich Liebner, darin sich von seinen Vorgängern unterscheidend, diesen allpersönlichen Urmenschen wieder mit dem kirch-

lichen Gottmenschen vermitteln, ihn durch den „trinitarischen Unterbau" auf die zweite Person der Gottheit zurückführen will.

In Bezug auf das Verhältniß der beiden Naturen in der Person Christi stimmt Liebner Dem bei, was von „kirchlich treuester Seite" (d. i. von Thomasius in seinen „Beiträgen zur kirchlichen Christologie") zur Fortbildung der orthodoxen Lehre geschehen. Thomasius hat nämlich darauf aufmerksam gemacht (was übrigens längst von Dorner, Baur und Strauß erkannt), daß das genus ταπεινωτικὸν in unserer alt-lutherischen Christologie ganz fehle, und darauf gedrungen, daß die Menschwerdung des Logos als eine wirkliche Selbstbeschränkung, nicht als einfache assumtio gefaßt werde, meinend damit die letzte Consequenz der lutherischen communicatio idiomatum zu ziehen, den noch fehlenden Ausbau zu vollenden. Das Neue in diesen Bemerkungen besteht in der That nur in dem Wahne, die orthodoxe Lehre durch solchen Ausbau fortbilden zu können, während sie dadurch ihrer völligen Auflösung entgegengeführt wird. Die lutherische communicatio idiomatum ist nicht ein realer, gegenseitiger Austausch der Naturen, sondern nur die Vergöttlichung der menschlichen; aber jener Austausch, vermöge dessen die göttliche Natur der menschlichen ihre Schrankenlosigkeit und wieder die menschliche der göttlichen ihre Schranke mittheilt, ist auch in der That nicht möglich, ist nur ein beständiges Umhergeworfenwerden zwischen absoluten Gegensätzen, solange nämlich diese Gegensätze von vornherein absolute sind. Wenn Thomasius darauf dringt, daß Christus uns völlig homogen werde, daß der göttliche Logos in ihm sich zu seiner menschlichen Natur verhalte, analog wie in den übrigen Menschen der göttliche Lebensgeist zu der gesammten geistig-leiblichen Na-

tur, so ist dies freilich nur eine Analogie, die aber sehr deutlich auf die Consequenz des ganzen Gedankens hinweist. Eine solche Homogeneität, eine wirkliche und völlig menschliche Beschränkung des Göttlichen ist nur denkbar, wenn das Göttliche nicht mehr als ein ewig persönlicher Logos, mit den metaphysischen Prädicaten der Allmacht, Allwissenheit u. s. w. bestimmt wird, sondern als das allgemein menschliche θεῖον, d. h. als das Gottesbewußtsein, Gottesgefühl, die Gottesliebe der Menschen. Mit Recht hat daher schon Schneckenburger bemerkt, daß die Thomasius'sche κένωσις des Logos in letzter Consequenz zum „Panchristismus" führe, d. i. zur völligen Identität des menschgewordenen Logos mit dem allgemeinmenschlichen θεῖον. Vor einer solchen Consequenz, welche am allerwenigsten im Geiste der lutherischen Christologie ist, würde nun allerdings Liebner nicht weniger als Thomasius zurückschaudern, und sich auf die beliebte Ausrede zurückziehen, daß alles ja nur eine Analogie sei, aber dies beweist doch nur, mit welcher Bewußtlosigkeit und mit wie großem Ungeschick, selbst von „kirchlich treuester Seite", Fortbildungen des alten Dogma versucht werden, welche nichts als Zerstörungen desselben sind.

Unendlich viel geistreicher und flüssiger als diese Liebner'schen speculativen Versuche sind die Lange's. Namentlich der erste Theil seiner „Dogmatik", der philosophische (1849), ist überreich an sprudelndem und schäumendem Geist, an speculativen Vermittelungen, an ahnungsvollen Durchblicken. Aber — es ist des Guten offenbar zu viel geschehen. Das Fluten und Wogen der immer neu andringenden Gedanken ist so ruhelos, daß alle festen, verständigen Unterschiede hinweggespült werden, der Reichthum der Begriffsformulirungen, der Distinctionen, der Combinationen des Verschiedensten und Ent-

ferntesten so außerordentlich, daß sich das Ganze in ein glänzendes Spiel des Witzes und der Phantasie aufzulösen droht. Dies Spielen mit speculativen Halbgedanken, Einfällen und Anklängen, die, kaum zur Gestalt gekommen, schon wieder verschwinden und von dem Gefolge neuer Phantasien hinweggedrängt werden, ist in dem genannten Werke zur bedenklichsten Höhe gesteigert. Man glaubt, nicht einen Mann der Wissenschaft, sondern einen Virtuosen zu vernehmen, der sich an das Instrument setzt, um in einer Reihe sehr lose zusammenhängender und im raschesten Wechsel hinstürmender Phantasien sein Empfindungsleben auszuströmen. Dabei ist Lange offenbar von dem speculativen Zuge der Zeit, von dem Princip der Immanenz, stark inficirt. Tiefer ergriffen als die große Zahl der Vermittelungstheologen, tiefer vielleicht, als er selbst es weiß. Er hat Gedankenwege betreten, die sonst von den Theologen gemieden werden und deren Zielpunkte von großen Gefahren umgeben sind. Schon bei dem Abschnitt (II) über die Religion und über das Verhältniß des göttlichen Factors zum menschlichen gibt sich das Streben nach einer tiefern speculativen Grundlegung kund. „Die Religion" ist ihm durchweg „nach ihrer subjectiven Seite eine Lebensbewegung der menschlichen Natur, nach ihrer objectiven eine Kundgebung Gottes. Nach der erstern kann man sie natürliche, nach der andern geoffenbarte im allgemeinsten Sinne nennen." — Bei manchen sehr starken und nicht selten schlagend-witzigen Abweisungen des Hegel-Strauß'schen Pantheismus, der Immanenz, welche nichts als „Inhärenz" ist, und wobei sowol die Welt als κόσμος, in ihrer schönen Wirklichkeit, daraufgeht, „zur verglasten Weltschlacke oder zur verschwommenen Weltmolluske" wird, als Gott zu einem gestaltlosen Sein zerrinnt (S. 305 fg.), verfällt er doch keineswegs der

entgegengesetzten Einseitigkeit, nach welcher „die Schöpfung der Welt nichts als ein Act göttlicher Willkür ist, als eine Handlung Gottes, die auch ungeschehen hätte bleiben können"; vielmehr sucht er in den Act der Schöpfung die göttliche Nothwendigkeit und in das Wesen der Welt die göttliche Wesenheit zu verlegen, um so im letzten Grunde den Dualismus von Gott und Welt zu überwinden. In diesem Sinne sagt er: „Die Welt ist nicht bloße Welt, sondern in ihrem innersten Wesen Selbstoffenbarung Gottes, die Schöpfung ist nicht bloße Creation, sondern in ihrem tiefsten Grunde göttliche Zeugung, die Natur ist nicht schlechthin Natur, sondern eine aus dem Geist auftauchende und in den Geist zurückkehrende Saat des Lebens." Und an einer andern Stelle vom Menschen: „Der Mensch selbst ist nicht das Endliche, sondern das Bedingte, das in seiner absoluten Bedingtheit zugleich die bedingte Absolutheit hat." Und so ist ihm „die Probe der wahren Gottesidee wie des wahren Menschenbegriffs, daß sich beide harmonisch zusammenschließen zu dem Begriffe des Gottmenschen." — Auch ihm ist der Begriff des Gottmenschen das Centrum der ganzen Dogmatik, sie ist nicht minder als die Liebner'sche von diesem christologischen Gesichtspunkte aus verfaßt; aber er geht zur Begründung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen bis auf die Schöpfung zurück, sie ist die „Basis aller Offenbarung", deren Ziel dann in Christo, dem Gottmenschen, erreicht worden. So geht denn durch die ganze Lange'sche Dogmatik eine sehr entschiedene Abneigung gegen die „supranaturalistischen Schulvorstellungen", gegen „die alt- wie neu-supranaturalistischen Befangenheiten", gegen den „Monophysitismus" in der Lehre von der Offenbarung, von den Wundern, von der Schrift, mit Einem Wort gegen alles äußerliche und vereinzelte Eingreifen Gottes in die Welt. Die

Grundanschauung ist die: die Welt ist eine aufsteigende, den Keim des Göttlichen immer vollkommener entwickelnde Reihe. Schon die Natur stellt bis zum Menschen hin ein solches sphärisches Aufsteigen dar. In der Geschichte knüpft die Offenbarung als die zweite Schöpfung ihr Werk an die höchsten Lebensblüten der ersten an. Sie geht aus der Wechselwirkung Gottes mit dem activen Glauben der Menschen hervor. Sie ist nicht ein vereinzeltes Gotteswerk oder Gottesthat, sondern tritt als ein großer historischer Complex von Offenbarungen auf. Sie ist eine allmähliche, die ihre Vollendung in Christo, dem Gottmenschen, findet. Sie hat eine Menge von Analogien in den neuen Bildungselementen, neuen Erkenntnissen und Erfindungen, in den neuen Werken des künstlerischen Genius. Denn wie es sich hier um Neubildungen nach der Peripherie des Lebens hin handelt, so dort nach dem Centrum der Religion hin. Und ganz ähnlich wie dieser Offenbarungsbegriff ist der Wunderbegriff. „Das Wunder ist der erste Durchbruch des absoluten oder des neuen gottmenschlichen Lebensprincips durch die Sphäre des alten natürlichen Menschenlebens, näher der in der Form eines Durchbruchs sich darstellende Eintritt des wohl vermittelten, zuerst übernatürlich auftretenden, dann widernatürlich wirkenden, weiterhin natürlich sich gestaltenden, endlich eine höhere Natur bildenden, gottmenschlichen Lebensprincips in die alte gewohnte Menschenwelt, in seinen primitiven Wirkungen." So ist denn das Wunder in beständiger Begleitung der Offenbarung, welche ja eben in dem Durchbruch des neuen Lebens durch die Hemmungen des alten, des gottmenschlichen, durch das naturmenschliche besteht, und der letzte erhabenste Principiendurchbruch, die Offenbarung des Gottmenschen in Christo, ist das absolute Wunder, das sich wieder in einer Reihe von einzelnen Wun-

derwerken darstellt. Und wie der geistige Durchbruch, das Neu-Schöpferische, das Wunder charakterisirt, so ist dieser Durchbruch doch nur im Verhältniß zu dem alten Leben das Ueber- und Widernatürliche, stellt aber in der Nothwendigkeit dieses Gegensatzes wieder ein höheres Gesetz dar und bildet in dem Zusammenhange seiner eigenen Erscheinungsformen eine neue Naturordnung. So heißt es: „Das Wunder ist das Naturgesetz aller Naturgesetze.“ Mit der geistigen Erneuerung und Versöhnung, mit der Palingenesie des Menschengeschlechts, hängen dann nothwendig die kleinen, die gewöhnlich sogenannten, die Naturwunder zusammen. Sie sind eine Folge jenes Durchbruchs, ein Zeichen der Wiederherstellung der Macht des Geistes über die Natur. In ihnen geht die Geisteskraft Christi in die Natur ein, um ihr eine höhere Gestalt zu geben, um sie für die Sphäre des gottmenschlichen Lebens zu verklären. Und dieser Offenbarungs- und Wundertheorie ist denn auch die Inspirations- oder Schriftlehre ganz entsprechend. Es wird vor allem auf die menschliche und individuelle Seite der Heiligen Schrift aufmerksam gemacht. Die Verkennung derselben wird „ein Sympton montanistischer und monophysitischer Befangenheit“ genannt. Der qualitative Unterschied zwischen dem Act des Schreibens und dem sonstigen Leben der Schriftsteller wird ausdrücklich als eine „talmudische Vorstellung“ abgewiesen. Ferner: das Maß der Inspiration wird als ein unendlich verschiedenes bestimmt, je nach dem Maß der mehr oder minder vollendeten Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und menschlichen Leben. Es wird unterschieden zwischen den Schriften des Alten und Neuen Testaments, zwischen den eigentlich kanonischen und den hagiographischen Schriften, zwischen denen der Apostel und der Apostelschüler. Solchen gegenüber, welche die Heilige Schrift

in allen Einzelheiten schlechthin als das Wort Gottes betrachten, wird der Satz hingestellt: das Wort Gottes ist in der Heiligen Schrift, es ist mit dem Menschenwort in lebendiger Einheit und Wirkung vereinigt. Und diese Vereinigung ist eine derartige, welche die menschliche Unvollkommenheit nicht ausschließt. Denn es zeigt sich darin der nur allmählich fortrückende Durchbruch der Gottmenschlichkeit durch die Naturmenschlichkeit. — Aber freilich diese Unvollkommenheit ist von der leichtesten und oberflächlichsten Art. Sie berührt gar nicht den Kern und das religiöse Centrum der Schrift. Denn „jede heilige Schrift ist in ihrem religiösen Mittelpunkt und Lebenskern durchaus christologisch" und nur nach der Peripherie ihrer Weltanschauung hin mit dem Gepräge der Menschlichkeit behaftet. Jene leichten Anflüge menschlicher Unvollkommenheit werden daher durch den gottmenschlichen Kern immer wieder „dynamisch aufgehoben" und nur diejenigen, welche die Schrift gar nicht als ein gottmenschliches Ganzes anzuschauen vermögen, welche sie atomistisch als ein Lehrbuch aller möglichen Kenntnisse auffassen, können zu dem geistlosen Gerede von historischen, naturwissenschaftlichen und chronologischen Irrthümern u. s. w. kommen.

Man erkennt sehr leicht in allen diesen Umbildungen des Offenbarungs=, Wunder= und Inspirationsbegriffs eine starke Hinneigung zum Standpunkte der Immanenz, zum Gedanken des gesetzmäßigen und zusammenhängenden Wirkens Gottes auf die Welt. Die Welt stellt ja schon in der Schöpfung die Offenbarung Gottes dar, und die Offenbarung im engern Sinne ist nichts anderes als die Fortsetzung der Schöpfung, die immer fortschreitende, aufwärtssteigende Entwickelung des Göttlichen im Menschlichen. Das Wunder ist ein neues Naturgesetz, eine höhere Ordnung, wie sie mit jedem neuen Geistes-

durchbruch nothwendig eintritt; die Inspiration die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen vom religiösen Lebenscentrum aus, und das organische Zusammenwirken dieser beiden. Was könnte man dagegen noch einwenden? Ist das nicht alles wahr und tiefsinnig und speculativ? Und dennoch finden wir, daß die immanente Weltanschauung das alte supranaturalistische Schema nicht völlig gesprengt hat, daß der Wein der neuen Speculation in die alten theologischen Schläuche gefaßt ist, daß überall Zweideutigkeiten und Halbheiten stehen geblieben, welche wahrlich nicht durch eine angenommene geistige Superiorität, durch allerlei satirisch-kritische Ausfälle auf Strauß und seine Verstandeskritik verdeckt werden. Es zeigt sich hier nur wieder eine sehr häufig vorkommende Erscheinung, die recht eigentlich theologische Erbsünde, die darin besteht, mit der Philosophie zu buhlen und zu spielen, ohne sich ihr völlig hinzugeben, philosophische Anläufe zu machen mit theologischen Ausgängen, Gedanken nur halb auszudenken. Denn ist diese ganze Wundertheorie — auf welche überdies Lange ganz besondern Werth legt und die er als die seinige in Anspruch nimmt, obgleich Nitzsch schon ganz Aehnliches vorgetragen —, ist diese ganze Wundertheorie etwas anderes als ein geistreiches Spielen, ein Escamotiren der alten Wundervorstellung und doch wieder ein Annehmen der alten Wundererzählungen?! Wie schön und sinnig klingt das: „ein geistiger Durchbruch“, ein „neues schöpferisches Lebensprincip“, eine „aufsteigende Entwickelung des göttlichen Lebens im menschlichen“, und wie wenig verständige Anwendung findet es auf die biblischen Wunder? Denn es handelt sich hier ja gar nicht um die geistigen Wunder der Wiedergeburt, der Versöhnung u. s. w., sondern um die physischen, die Krankenheilungen, die Todtenerweckungen, die Wasserverwandlung, die Brotvermehrung u. s. w., und

es läßt sich der Uebergang von jenen zu diesen nicht mit ein paar kecken, durch nichts erwiesenen Redensarten machen, wie solchen: es sei ein grober Widerspruch, die großen Wunder, die geistigen, zuzugeben, dagegen die kleinen, die physischen, zu bestreiten. Daß ein großer Durchbruch im geistigen Leben, wie die Stiftung einer neuen Religion, die tiefere Einigung und Versöhnung des göttlichen und menschlichen Geistes ein solcher ist, auch eine Umänderung der Naturgesetze, die Verwandlung der niedern in höhere, zur Folge habe, ist eine nicht allein durch nichts bestätigte, sondern durch die ganze Geschichte der letzten 1800 Jahre widerlegte Behauptung. Wenn eine solche Behauptung überhaupt einen Sinn hat, so kann es nur der sein, daß die materielle Natur mit einem solchen Umschwung im geistigen Leben entweder selbst eine andere, eine verklärte geworden, oder wenigstens den Einwirkungen des Geistes, und zwar den unmittelbaren, so unterworfen ist, daß sie ihnen in ihrer Materialität und allen damit zusammenhängenden Qualitäten nicht mehr als eine selbständige gegenübersteht. Die erstere Annahme führt zum Doketismus, zur gnostisch-theosophischen Lehre von einer geistig-sublimirten, immateriellen Natur; die letztere zum katholischen Wunderglauben, nach welchem mit dem Eindringen des Christenthums in die Welt auch die Wunderthätigkeit sich nothwendig fortsetzt und ausbreitet, und mit zu den Krafterweisungen der Kirche gehört. Der einen wie der andern Annahme widerspricht aber die Geschichte laut und entschieden. Die Naturgesetze haben sich seit dem Eintreten des Christenthums nicht geändert, von einem Aufhören der Materialität, der Schwere, der Aeußerlichkeit u. s. w. wissen die Physiker nichts. Aber auch die Wunder haben mit der Ausbreitung und Vertiefung des Christenthums in der Welt keinen weitern Fortgang gehabt, wenn wir nicht

allem katholischen Aberglauben und Legendenkram uns in die Arme werfen wollen. Wir Protestanten glauben nun einmal an diese fortgesetzten Wunder nicht und verhalten uns alle, auch die orthodoxesten, einige Geisterseher, poetische oder naturphilosophische Schwärmer und Somnambulisten abgerechnet, zu den Wundern der Gegenwart kritisch. Was soll also jenes phrasenhafte Gerede von den höhern Ordnungen der Natur, welche mit dem Durchbruch des Christenthums eingetreten? Und hat nicht J. Müller ganz recht, wenn er sich diesen modernen Wundertheorien entgegensetzt und die Wunderthätigkeit Christi nur auf eine besondere Ausrüstung zu seinem messianischen Beruf zurückgeführt wissen will? Wenn er einwendet, daß nach jener Theorie Christus immer wunderbar habe handeln müssen, und daß jede neue wunderbare Erscheinung auch in eine neue Naturgestalt übergehen müsse. Wenn Lange dieser unentrinnbaren Consequenz gegenüber versichert, das sei auch der Fall und „es sei nur Schwäche, das Fortdauern der Wunder Christi in den Wundern des Christenthums zu verkennen", so gehört dies wieder zu den außerordentlichen Keckheiten, durch welche er die Lückenhaftigkeit und Willkür seiner Phantasiespeculationen zu decken sucht. Daß es mit der Lange'schen Inspirationslehre eine ganz ähnliche Bewandtniß hat, wie mit der eben etwas genauer betrachteten Wundertheorie, liegt auf der Hand. Es herrscht auch hier jenes Escamotiren und Versteckspielen, jenes Vergeistigen und Umdeuten, jenes Negiren und wieder Poniren, wie es das traurige Ueberbleibsel einer langen Herrschaft der Hegel'schen Dialektik ist und das Verständniß der einfachsten Wahrheiten unendlich erschwert und verwirrt. In dieser Art schlüpfriger Dialektik und proteischer Unfaßbarkeit hat Lange es weit gebracht.

Der Grundrichtung nach ihm verwandt, aber in formeller Beziehung unendlich von ihm verschieden ist Martensen. Er hat durch seine „Dogmatik" (1850) den Ruf, welchen er sich bereits in der Schrift über die „Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins" (1837) und seinen „Meister Eckart" erworben, aufs glänzendste bewährt. Er ist ein Meister der Form. Das Talent conciser Darstellung, reinlicher Abgrenzung, prägnanter Zuspitzung ist ein außerordentliches. Die compendiarische Fassung seiner Dogmatik ist von hoher Vollendung. Aber bei allen diesen Vorzügen der Form ist das Werk doch ohne höhern Werth. Es fehlt die innere Einheit und Selbständigkeit, die Energie des Denkens, welche aus Einem Mittelpunkt heraus ein wirklich Organisches und Lebendiges schafft. Die saubere Technik, die glatte, ja geleckte Art der Behandlung verräth nur zu sehr die äußerliche Stellung des Verfassers zu seiner Arbeit, seinen, wenn auch geschickt verdeckten, Eklekticismus. Er ist viel abhängiger vom kirchlichen Dogma als Lange; die Speculation hat bei ihm eine viel untergeordnetere und fast nur formelle Bedeutung, sie dient nur dazu, die Härten der orthodoxen Dogmatik abzuglätten, dieselbe mit dem Bewußtsein der Gegenwart zu versöhnen. Freilich laufen dabei alle möglichen modernen Anschauungen mit durch. Schon bei der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung wird ausgeführt, wie die schöpferische und erhaltende Thätigkeit Gottes immer zusammenwirken, wie sich jene immer in diese umsetzt, insofern der Neues in Natur und Geschichte setzende Wille sich die Form des Gesetzes gibt und auf jeder Entwickelungsstufe unter der Form der natürlichen und geistigen Weltanschauung und mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte wirkt. Aber dann bricht auch wieder ebenso aus dem erhaltenden Wirken das schöpferische hervor,

welches hinausgeht über die niedere Weltordnung, um sich zum Princip einer höhern zu machen. Und diese höhere Weltordnung ist das Wunder, dessen Bedeutung darin besteht, daß es sich nicht aus den vorhandenen, den niedern Naturgesetzen erklären läßt, sondern nur von einer unbedingt ersten Bewegung, vom göttlichen Willen ausgeht.

Diese nun schon oft berührte und die ganze moderne Theologie durchziehende Vorstellung von der höhern durch einen unmittelbaren göttlichen Impuls aus der niedern hervorbrechenden Weltordnung kehrt auch wieder in den Auslassungen über Rationalismus und Supranaturalismus, über das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung. Auch hier finden wir zwei Schöpfungen, zwei Offenbarungen, eine niedere und eine höhere. Sie stehen nicht in Widerspruch, in ungelöstem Dualismus. Sie bilden nur Stufenunterschiede. Es gibt nur Ein Schöpfungssystem, aber mit zwei Hauptstufen, nur Ein Vernunftsystem, aber mit zwei Potenzen, Vernunft im engern Sinne und Offenbarung. Es ist derselbe λόγος, der sich hier wie dort offenbart, aber die Offenbarung in Christo ist eine höhere Potenz als die allgemeine in der menschlichen Vernunft; jene ist die welt-vollendende und erlösende, diese nur die weltschaffende und erhaltende. Ein Widerspruch zwischen den Gesetzen der Vernunft und Offenbarung in Christo besteht daher in Wahrheit nicht, nur ein Widerspruch gegen die abstracte Moral und gegen die abstracte Vernunft.

Neben diesen in ihrer zweideutigen Unbestimmtheit hinlänglich charakterisirten, mit dem Gedanken der aufsteigenden Potenzenreihe nie Ernst machenden Wendungen finden wir in der Martensen'schen „Dogmatik" alle die verunglückten Versuche der neuen Zeit, das alte Dogma umzubilden, ihm eine neue, tiefsinnige Wendung abzugewinnen. So die Göschel-

Dorner'sche Lehre von der besondern „kosmischen Stellung" Christi, von seiner Sammlung aller in eine zerstückte Mannichfaltigkeit auseinander gegangenen individuellen Gegensätze. So die Thomasius-Liebner'sche Lehre von der Selbstentäußerung des λόγος, die dahin bestimmt wird, daß „die äußere Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften umgesetzt werden müsse in die innere, um so Platz zu finden in der Beschränktheit der menschlichen Natur." So die Jakob Böhme-Schelling'sche Satanologie, welche mit ganz besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt wird und dahin geht, die „metaphysische" Bedeutung des Teufels als nicht des Bösen in dieser oder jener Beziehung, sondern als des „Bösen an und für sich", des „bösen Geistes als solchen" zur Geltung zu bringen, der ein kosmisches Princip ist, mit der Logoslehre in engster Beziehung steht, und als der „jüngere Bruder des Erstgebornen", der Lucifer, welcher sich zum Anti-Deus, zum widergöttlichen Weltcentrum macht, bestimmt wird. So die naturphilosophisch-mystische Sakramentslehre, nach welcher Christus nicht blos der Erlöser und Vollender der Geistigkeit, sondern auch der Leiblichkeit, das Sakrament nicht blos ein Geistes-, sondern auch ein Naturmysterium ist; nach welcher bei der Taufe zwischen der substantiellen und der persönlichen Wiedergeburt unterschieden wird, zwischen der objectiven und subjectiven Seite des neuen Lebensanfangs, indem diese beiden Seiten der Zeit nach auseinander gerissen werden, und die objective ausschließlich der Kindertaufe zufällt; nach welcher im Abendmahl nicht allein eine Speise für die Seele, sondern auch für die Leiblichkeit, für den zukünftigen Auferstehungsmenschen erkannt und ein tieferer Zusammenhang zwischen der Abendmahlslehre und der Eschatologie angedeutet wird.

Zu diesen modernen Afterbildungen rechnen wir die katholisirende Hinneigung zum Sakrament der Priesterweihe, wie sie in neuester Zeit zu noch bestimmterer Aussprache gekommen ist. Es liegt nach Martensen „im Begriff des vom Herrn gestifteten Amtes, daß es eine Kraft und eine Autorität vom Herrn selbst in sich schließt und in einem gewissen Maße (!) von den Verheißungen begleitet sein muß, die außerordentlicherweise an den vom Herrn selbst ausgesendeten Aposteln und Jüngern erfüllt worden." So ist denn die protestantische Kirche nur aus einer gewissen Scheu vor dem hierarchischen Princip nicht dazu gekommen, ein Dogma der Priesterweihe auszusprechen; aber factisch besteht in ihr der Glaube, „daß die Ordination mehr sei als eine Cerimonie." Endlich, um doch an allen Abenteuerlichkeiten der Neuzeit theilzunehmen, hat Martensen auch den Chiliasmus in verklärter Gestalt wiederhergestellt. Er findet in der Vorstellung vom tausendjährigen Reich die Wahrheit, daß das Christenthum zur vollendeten Weltherrschaft komme, die Kirche eine Periode der höchsten irdischen Blütezeit vor dem Abschluß feiere. Und die Gegenwart Christi in dieser Periode ist nicht nur eine geistige, sondern eine sichtbare Erscheinung, wie nach der Auferstehung vor den Jüngern. Das tausendjährige Reich hat sein Vorbild an den Zwischentagen zwischen Auferstehung und Himmelfahrt. Es ist der Vorsabbath, auf welchen der letzte Kampf des Antichrist, das Gericht und das himmlische Reich folgt.

An diese speculativen Versuche schließt sich der im Gegensatze gegen den Hegel'schen Pantheismus von einer Reihe namhafter Philosophen ausgebildete „speculative Theismus". Es ist schon darauf hingewiesen, wie mächtig seit Spinoza die pantheistische Strömung die deutsche Philosophie ergriffen und

wie selbst unter den Gegnern des Pantheismus, vor allem durch Jacobi, der Aberglaube genährt worden, als ob die Speculation mit Nothwendigkeit auf den Pantheismus führe, sodaß es keine andere Rettung gebe vor ihm als den Salto mortale des Denkens, die Flucht in den Glauben. Wir halten diese Jacobi'sche Auskunft nicht allein für eine sehr traurige und auf die Länge unhaltbare, sondern meinen auch, daß die Gefahr, vor welcher die Flucht ergriffen wird, gar keine ernstliche sei. Der Pantheismus hat nur seine Wahrheit und sein Recht an dem Gegensatze eines äußerlichen und abstracten Theismus, wie er von der vulgären Theologie aufgestellt wird und wie er ihm alle Zeit zur Folie dient. Er hat ferner das Verdienst, von jeher anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen von der Gottheit entgegengewirkt, den Gottesbegriff nach allen Seiten hin gereinigt und erweitert zu haben. Aber — mit diesen negativen Verdiensten ist auch seine ganze Bedeutung erschöpft und er selbst ist philosophisch so wenig gerechtfertigt, daß er vielmehr nur für eine Abstraction der ärgsten Art gelten muß, welche ebenso wenig wie der abstracte Theismus die Räthsel der Welt zu lösen im Stande ist. Denn im Pantheismus kommt nicht allein die Welt, wie in die Augen fällt, sondern auch Gott selbst zu kurz. Das Absolute ist hier nicht das wahrhaft Absolute, sondern das Abstracteste, das caput mortuum der Abstraction, Dasjenige, was übrig bleibt, nachdem jede Bestimmtheit hinweggedacht ist. Gott ist hier nur das Abstract-Allgemeine, das Eine, das reine Sein, oder wie es sonst genannt wird, das sich gegen alle concreten Daseinsformen aufhebend, absorbirend verhält. Es geht dabei einmal die Schönheit der Welt und der Reichthum ihrer Gliederung verloren; sie wird zu einem Schaum und Schein, zu einem Nichtsein am Sein,

zu einer steigenden und wieder fallenden Welle des Oceans; es geht aber auch andererseits dabei die Tiefe, Innerlichkeit und schöpferische Energie der Gottheit verloren, welche in sich keinen Halt- und Ruhepunkt gewinnt und nichts als ein Strömen und Schäumen, ein Blasentreiben der Endlichkeit ist und in dieser zweck- und resultatlosen Thätigkeit beständig in die Endlichkeit umschlägt, um sie dann wieder in sich zurückzunehmen. Aus diesem inhalt- und fortschrittslosen Spiel, das doch wieder einen sehr ernsten, dunkel-tragischen Hintergrund an der alles verschlingenden göttlichen Substanz hat, strebt der Gedanke sich zu erheben, um einmal die Welt als eine in sich gefestete und in ihren höhern Organisationen immer mehr nach selbständigen Mittelpunkten strebende, dann aber auch die Gottheit als eine um sich kreisende zu erfassen. Dies ist das Streben des speculativen Theismus, der bei der nothwendigen Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung von Gott und Welt die Differenz zwischen beiden, durch welche beide erst zu ihrem Rechte kommen, aufrechterhält. In ihm ist die Wahrheit des Pantheismus erhalten, daß die Gottheit nicht selbst wieder eine Einzelheit neben andern, sondern die höchste Allgemeinheit, die alles durchdringende ist, daß das Unendliche nicht dem Endlichen gegenübersteht, um so wieder selbst zu einem Endlichen zu werden, sondern daß es die die Endlichkeit penetrirende, sich selbst ihr einpflanzende Energie ist. Aber hier kommt auch andererseits der Gedanke zu seinem Rechte, daß jene höchste Allgemeinheit zugleich lebendige Allgemeinheit ist, d. h. selbstbewußte, sich in sich zusammenfassende, aus der Weltdurchdringung ewig in sich zurückkehrende. Auch bei Hegel, der, wie schon angedeutet wurde, mit Einem Fuße über den Pantheismus hinausgetreten ist, der die göttliche Substanz als eine processirende, sich im Subject zusam-

menfassende begreift, ist die Gottheit doch nicht **in sich** zusammengefaßt, kehrt aus dieser Welt- und Menschwerdung nicht **in sich** zurück, sondern geht in den unendlichen Proceß des Werdens auseinander und verzettelt sich gleichsam in die Endlichkeit. Es ist daher nicht mit Unrecht gesagt worden, es fehle der Unruhe des absoluten Processes bei Hegel der feste Kern und Mittelpunkt der Selbsterfassung, es sei ihm das ruhende Auge des Selbstbewußtseins einzupflanzen. Allerdings, mit mehr oder minder Glück und oft noch in sehr unreinen und an den alten Theismus und Supranaturalismus anstreifenden Formen ist der speculative Theismus der neuern Zeit hervorgetreten. Er ist namentlich von den Theologen begierig adoptirt worden, denen es vorzugsweise um den Theismus und gar wenig um die **speculative** Gestalt desselben zu thun war, welche viel von der Bedeutung der „Persönlichkeit" zu sprechen wußten, ohne doch der **Absolutheit** dieser Persönlichkeit ihr volles Recht angedeihen zu lassen. Eine wie seltene und fast einzige Ausnahme auch nach dieser Seite hin Rothe darstellt, ist schon ausgeführt. Von den meisten Theologen wurde der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, ihrer Freiheit und Erhabenheit über den Naturzusammenhang nur dazu benutzt, um wieder eine besondere Sphäre des Exclusiv-Göttlichen, des Uebernatürlichen zu constituiren und so alle biblischen Wundergeschichten und Wundervorstellungen unter speculativem Schein und Wortgepränge neu einzuführen. Welch ein Unfug ist namentlich in diesen Kreisen mit der „göttlichen Freiheit" getrieben worden, unter deren prächtigem Deckmantel das willkürlichste und äußerlichste Handeln Gottes verborgen wurde! Und wie früher die „göttliche Nothwendigkeit" dahin gemisbraucht wurde, daß das **ethische** Nichtandershandelnkönnen zu einem physischen Bestimmtsein, die göttliche

Schöpferthätigkeit zu einem theogonischen Proceß herunter=gesetzt wurde; so nun in entgegengesetzter Weise wurde unter dem vorgehaltenen Schreckbilde des Pantheismus und unter dem Titel der göttlichen Freiheit und Persönlichkeit die wesens=leere Willkür Gottes wieder eingeführt, ja auf sie die ganze Dogmatik basirt. Es ist nicht schwer einzusehen, daß die Frei=heit Gottes keine andere sein kann als die Selbstbestimmung seines Wesens, eine solche, welche zugleich Nothwendigkeit, wenn auch eine ethisch=persönliche, eine gewußte und gewollte Nothwendigkeit ist, daß eine Freiheit, welche sich wie beim Men=schen als formelle Selbstbestimmung von der Wesensbestimmt=heit loslöst, bei Gott undenkbar und seiner unwürdig ist. So ist denn die Schöpfung der Welt ebenso sehr ein Act der Nothwendigkeit wie der Freiheit. Gott und Welt sind Cor=relata, die sich nicht entbehren können, die in beständiger und zusammenhängender Wechselwirkung miteinander stehen. Und wenn Gott als der die Welt setzende ihr vorangeht, so ist diese Causalitätspriorität doch nicht mit der zeitlichen zu ver=wechseln; wenn er als der Absolute ihre Endlichkeit überragt, so ist diese Transscendenz nicht ohne die Immanenz zu den=ken, ist nichts als die ewige Rückkehr Gottes in sich aus sei=ner nie aufhörenden Weltthätigkeit. Es hat mit einem Worte der speculative Theismus die einheitliche und zusammenhän=gende Weltanschauung nicht aufzugeben, steht auf ihr ebenso sicher, ja besser begründet als der Pantheismus, so sehr er auch durch supranaturalistische Theologen ausgebeutet und ver=unreinigt ist. Unter solche Verunreinigungen rechnen wir namentlich die J. Müller'schen Ausführungen *) über Freiheit und Persönlichkeit Gottes, über den Unterschied zwischen der

potentia und dem actus in Gott, über die „Selbstbeschränkung" des göttlichen Könnens durch seine Liebe, über die aus solcher Selbstbeschränkung folgende „Zulassung" der menschlichen Freiheit und damit des Bösen, über die aus „freier, bedürfnißloser Liebe" hervorgehende Schöpfung der Welt, über den „Concursus" Gottes bei der Weltregierung u. s. w. Alle diese Vorstellungen führen offenbar auf einen verfeinerten Anthropomorphismus zurück, auf einen Dualismus des Seins und des Wollens, der Allmacht und der Liebe, der metaphysischen und der ethischen Eigenschaften, der Schrankenlosigkeit und der Selbstbeschränkung; und die freie, bedürfnißlose Liebe ist es, welche immer zu Hülfe gerufen wird, um die Selbständigkeit der vernünftigen Creatur, die durch das Böse hindurchgehende Freiheit des Menschen zu erklären. Diese freie Liebe ist es, welche erst durch einen ausdrücklichen Entschluß dem an sich schrankenlosen Können Gottes die Schranke anlegt, welche einen Ueberschuß von Allmacht zur Unthätigkeit verurtheilt, welche dem absoluten Wesen die Resignation auflegt, neben sich einen endlichen, selbständigen, ja sich feindlich gegenüberstehenden Willen gewähren zu lassen. Wie äußerlich-endlich sind alle diese Vorstellungen! Als ob die Liebe nicht eine Wesensbestimmung Gottes, ja recht eigentlich die Bestimmung seines Wesens wäre, ohne welche die andern Eigenschaften gar nicht gedacht werden können, von welcher sie alle durchdrungen und mitbestimmt sind! Gibt man seiner schöpferischen Liebesthätigkeit diese Bedeutung und zieht man sie nicht durch die Attribute „freie", „bedürfnißlose" u. s. w. in die reine Gnadenwillkür herab, so wird auch der Gedanke der Selbstbeschränkung Gottes nur noch als eine populär-anthropomorphische Vorstellung geduldet werden können, überhaupt aber das Verhältniß von Gott und Welt und die Schöpfer-

Thätigkeit Gottes einen ganz andern Charakter, nämlich den innerer, geistig-sittlicher Nothwendigkeit gewinnen. Und damit sind denn die supranaturalistischen Velleitäten, welche immer auf die Schöpferwillkür, die neuen schöpferischen Willkür-actionen, zurückgehen, in der Wurzel abgeschnitten.

Von diesen unreinen Formen des speculativen Theismus, denen auch die Schriften der wiener Philosophen Günther und Papst mit ihrem im Gegensatz gegen die Evolutionsidee einseitig gespannten Creatianismus angehören, unterscheidet sich schon vortheilhaft Lange, der (in seiner „Philosophischen Dogmatik", §. 38 und 44) manches tiefsinnige Wort ausspricht über die Einseitigkeit des Pantheismus, über das Umschlagen desselben in Polytheismus und Dualismus, über die falsche Immanenz, welche nur eine Inhärenz ist, über die wahre Bedeutung des immanenten Zweckbegriffs und des teleologischen Beweises vom Dasein Gottes; aber auch ebenso sehr über die einseitige Fassung des Schöpfungsbegriffs, nach welcher ein größeres Gewicht auf Gottes That als auf die That Gottes gelegt, und die Welt nur als Welt, nicht zugleich als Selbstoffenbarung Gottes, die Schöpfung nur als Creation, nicht zugleich als göttliche Zeugung betrachtet wird. Noch reiner ist von Rothe die wahre, auf dem Unterschiede ruhende und durch den Unterschied hindurchwirkende Immanenz Gottes in der Welt aufgefaßt. Vorzüglich aber wurde von der Philosophie aus durch Weiße („Idee der Gottheit", 1843), Wirth („Speculative Idee Gottes", 1845), J. H. Fichte („Speculative Theologie", 1846), Sengler („Die Idee Gottes", 1847) das schwierige Problem der absoluten Persönlichkeit, in welcher die Selbsterfassung mit der Weltdurchdringung, das Fürsichsein Gottes mit seiner wirksamen Allgegenwart, die Transscendenz mit der Immanenz zu vermitteln ist, der Panen-

theismus, wie schon Krause ihn nannte, seiner Lösung näher geführt. Die bedeutendste unter den genannten Schriften ist Fichte's „Speculative Theologie". Bekanntlich geht sein, wie des ihm nahe verwandten Weiße Streben dahin, in bestimmter gegensätzlicher Beziehung zu Hegel's absolut genanntem, in der That aber abstractem Idealismus, den Standpunkt des wahren Idealrealismus zu gewinnen, alles blos aprioristische Erkennen abzuthun, keinen Begriff zu dulden, dem nicht die volle, concrete Gegenwart der Anschauung zur Seite steht. In diesem Sinne, in diesem Verlangen nach realer, anschaubarer Wahrheit, in dieser Abneigung gegen alle Jenseitigkeit des abstracten Begriffs berührt er sich ganz nahe mit Feuerbach und hat für diese Seite der Feuerbach'schen Philosophie gerechteste Anerkennung. Freilich gibt er diesem Streben eine ganz andere, den Consequenzen Feuerbach's gerade entgegengesetzte Folge. Er geht von der realen nach monadischen Mittelpunkten, nach Persönlichkeiten strebenden Welt aus und kommt von diesen endlichen Monaden rückgreifend und rückschließend zur Ur-Monas, zur absoluten Person. Er will nicht durch rein begriffliche Construction einer sogenannten über sich selbst hinaustreibenden Dialektik vom ganz abstracten Sein, Nichts u. s. w. aus zum concreten Begriff der Person vordringen; er will vielmehr von der „Weltthatsache" ausgehen, welche mit Nothwendigkeit zur Lösung ihres Räthsels und zur Aufhellung ihres innern Widerspruchs auf einen zwecksetzenden Willen führt. So ist ihm die speculative Theologie nichts anderes als der durchgeführte Beweis vom Dasein und Wesen Gottes, bei welchem der Weltbegriff in seinen verschiedenen Steigerungen die Prämisse bildet. Das größte Gewicht legt er als auf den letzten und reichsten, von dem concretesten Weltbegriff ausgehenden Beweis, auf den

teleologischen, welchem er eine neue und tiefere Fassung zu geben weiß. Die Welt ist nicht allein ein System von allseitigem Bezogensein aufeinander, ein Universum, sondern auch eine aufsteigende Stufenreihe von Zwecken. Jedes Einzelne ist Zweck für sich und zugleich Mittel für anderes, Resultat einer niedern, Basis einer höhern Entwickelungsreihe. Und hier zeigt sich die auffallende Erscheinung, daß das Erreichte, Realisirte, wiewol Product des ihm Vorausgehenden, doch zugleich Dasjenige ist, um deswillen dieses allein vorhanden ist. So wirkt das Nochnichtseiende vor, der Zweck ist zugleich die Ursache, aber als Folge gesetzt, und ebenso das Mittel die Folge, aber als Ursache gesetzt. Dies Vorauswirken des Nochnichtseienden, dies Umschlagen der zeitlichen Ursache und Folge in ihr Gegentheil, dies Ueberschreiten der empirischen Auffassung von Zweck und Mittel fordert zu einer Lösung des daliegenden Widerspruchs auf. Die Zwecke sind vorauswirkend in ihren Mitteln. Also die Mittel wirken eigentlich nicht den Zweck. Aber auch er selbst wirkt nicht in ihnen; denn er ist noch gar nicht da. So wird ein Drittes gefordert, das jedes Mittel auf seinen Zweck richtet, den Zweck setzt, bevor er ist. Dies ist das Absolute als das Zwecksetzende und ihn aus seinen Mitteln heraus Wirkende. Dies zwecksetzende Schaffen des Absoluten löst den in der Zeit erscheinenden Widerspruch dadurch, daß es die auseinander fallenden Glieder von Mittel und Zweck in ihrem Zeitunterschiede aufhebt, in Ewigkeit „einend durchschaut". Die Weltordnung von Zwecken kann ohne Widerspruch nur dadurch gedacht werden, daß ein wissend und wollend sie durchdringendes Absolute in ihnen gegenwärtig ist. — Nachdem so von dem Weltbegriffe aus die Idee Gottes als des denkenden und wollenden Absoluten gewonnen ist, wird im zweiten Theile diese Idee in

ihrem innern Reichthum und als sich zuspitzend zur absoluten Persönlichkeit explicirt. Gott hat in sich eine reale und ideale Seite, Natur und Geist, die sich in dem bewußten Willen Gottes, der seinen höchsten Ausdruck in der göttlichen Liebe gewinnt, absolut miteinander vermitteln. Besonderes Gewicht wird hier (nach dem Vorgange von Jak. Böhme, Baader, Schelling u. s. w.) auf die Natur in Gott gelegt und nachdrücklich darauf hingewiesen, wie die gewöhnliche deistische Vorstellung von der Schöpfung, als aus dem reinen Willen Gottes hervorgegangen, eine ganz sinnlose sei, wie ihr Gedanke gar nicht zu vollziehen, solange man sich mit einem abstract naturlosen Gott begnüge. Solchem Deismus gegenüber wird, und mit vollem Rechte, dem Pantheismus der Vorzug gegeben, da es absolut unmöglich sei, die Prädicate der göttlichen Allmacht und Allgegenwart, seine welterhaltende und weltvollendende Wirksamkeit ohne eine reale Immanenz Gottes in der Welt zu denken. Bei dieser Gelegenheit wird auf die göttliche Dreieinheit, als auf die absolute Durchdrungenheit von Geist und Natur, von Subject und Object, von Erkennendem und Erkanntem u. s. w. hingewiesen, zugleich aber, was von großer Wichtigkeit ist, auf den Unterschied dieser Dreieinheit, als der drei Momente der Einen absoluten Person, von der kirchlichen Dreieinigkeit, den drei absoluten Personen des Einen göttlichen Wesens, aufmerksam gemacht. Es wird der Kirchenlehre namentlich der Vorwurf gemacht (derselbe, welchen schon Marcellus von Anchyra erhoben und für den Servet den Flammentod erlitt), daß sie die Offenbarungstrinität zu wenig von der metaphysischen unterschieden, die Ausdrücke Vater, Sohn und Heiliger Geist unmittelbar auf diese angewandt habe. Dadurch sei die ungeheure Paradoxie entstanden, daß eine historische Person dem innern metaphysischen

Wesen Gottes einverleibt worden, daß der in der gläubigen Menschheit wirkende und lebende Heilige Geist zu einer Person der immanenten Trias gemacht sei.*)

In dem dritten Haupttheile, welcher das Wesen Gottes in seinem Verhältniß zur Welt entwickelt und die Lehren von der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltvollendung umfaßt, ist von besonderm Interesse die „ewige Welt", das ideale Universum, welches, an Plato erinnernd, mit seinen „Urpositionen", seinem „Ewig-Individuellen" der Grund und das Urbild der endlichen Welt ist. Auch hier wieder erhebt Fichte, ähnlich wie bei der Lehre von der Schöpfung aus dem reinen Willen, gegen die deistische Vorstellung von der Schöpfung aus dem Nichts eine starke Polemik, als gegen eine solche, die nur negativen Werth habe, positiv dagegen gar nichts oder nur absolut Unverständliches vorbringe, sodaß ihr gegenüber sogar noch die pantheistische Weltanschauung berechtigt und verständlich sei. Denn die positive Wahrheit, durch welche die Negation eines von Gott verschiedenen Stoffes erst ihren Sinn erhalte, sei die, daß Gott bei der Welterschaffung aus der Tiefe seines eigenen Wesens geschöpft, daß nur er selbst sich der Stoff der Schöpfung gewesen. So ist also die endliche Welt aus der idealen, ewigen hervorgegangen und zwar durch die Lösung der ursprünglichen Einheit, in der alles zugleich und auf ewige Weise ist, durch die Entlassung aus der Ureinheit in der Form des Werdens und der Sonderung. Die göttliche Thätigkeit ist in dieser Beziehung nur eine zulassende, und man kann sagen, daß die Schöpfung zugleich

*) Ein Weiteres darüber in Fichte's Abhandlung „Ueber den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität", in der „Zeitschrift für Philosophie", Bd. VII, S. 37 fg.

eine Wirkung Gottes ist und eine Selbstverwirklichung der Urpositionen, ein Sichselbstschaffen der Weltwesen aus dem und durch den göttlichen Willen. Damit ist offenbar eine tiefere, speculative Grundlegung gewonnen für das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, in der Schöpfung wie in der Erhaltung und Vollendung der Welt. Denn überall ist das göttliche und creatürliche Wirken mit- und ineinander, das Eine vollzieht sich nicht ohne das Andere, nicht äußerlich neben dem Andern. Besonders bei der Lehre von der Welterhaltung wird darauf hingewiesen, wie die Creatio continua, welche in pantheistischer Weise alles immer von neuem und nur aus Gott hervorgehen lasse, ebenso einseitig sei als die deistische Theorie, nach welcher die Schöpfung in sich abgeschlossen, mit dem Vermögen aus sich selbst fortzudauern, sodaß sie, einmal in Gang gesetzt, gleich einer wohlgeordneten Maschine sich aus sich selbst erhalte und nur dann und wann zu außerordentlichen Zwecken außerordentliche Einwirkungen erfahre. Fichte erkennt sehr wohl, daß der Deismus und der Supranaturalismus, die ordentlichen Naturgesetze und die außerordentlichen Einwirkungen (die Wunder) nicht Gegensätze bilden, sondern vielmehr zusammengehören, sich gegenseitig fordern, einen und denselben Standpunkt, den des Dualismus, der abstract aus sich fortwirkenden Welt, darstellen. Er hält Newton für den eigentlichen Urheber und Repräsentanten der gewöhnlichen Annahme von Naturgesetzen als höchsten und letzten Gründen alles wirklichen Seins, und weist darauf hin, wie diese geistlose Auffassung, nach welcher Gott durch einen von außen kommenden Anstoß (impulsus divinus) dem Weltgebäude die erste Bewegung gegeben, das sich nun nach dem Gesetz der Trägheit in ihr erhalte — von selbst zu den Wundern, den außerordentlichen Einwirkungen, hinführe, die bei

allmählichen Deteriorationen als von Zeit zu Zeit erscheinende Nachbesserungen nöthig erscheinen. Diese göttlichen Einwirkungen und Anstöße erfolgen aber nicht vereinzelt und in vorübergehenden Schlägen, sondern in ewiger Continuität; Gott ist überall der die Welt durchwirkende, der absolute, wirksame Hintergrund der Naturgesetze, der sie setzende, belebende, steigernde; wie andererseits diese Naturgesetze mit ihren Erscheinungen, diese in sich zusammenhängende, sich aus sich entwickelnde und in allen ihren Einzelheiten unendlich miteinander vermittelte Welt, nur die Kehrseite des göttlichen Wirkens bildet, ohne welche und außer der dasselbe gar nicht zu denken ist. Wie die moderne Lehre von dem „Eintreten schöpferischer Kräfte", von den „höhern göttlichen Ordnungen" u. s. w. nichts ist als eine schimmernde Phrase und eine Verdeckung der alten geistlosen Lehre von den übernatürlichen Eingriffen, von den außerordentlichen göttlichen Anstößen, darauf ist schon öfters hingewiesen, und es muß dies leider wiederholt geschehen, weil gerade an diesem Punkte die Theologie, wie es scheint, unverbesserlich, die Confusion eine systematische, man möchte sagen absichtliche ist. Die schöpferischen Kräfte brauchen in der That nicht erst hier oder dort einzutreten, weil sie fortdauernd wirken und nicht blos im Entstehen der Dinge, sondern ebenso sehr in ihrem Bestehen und Vergehen, nicht blos in den geistigen Neubildungen, in den epochemachenden Ereignissen und Personen, sondern auch in den scheinbar ruhigen und stetigen Fortentwickelungen. Das Wirken Gottes und das Sichauswirken der Welt, sein Neuschaffen und die endliche Fortentwickelung sind immer zusammengehörende Correlata, die nicht in verschiedene Zeitmomente auseinandergelegt werden können, wie eine äußerliche und wirklich sehr kindliche Betrachtung der Weltgeschichte es liebt. Und selbst, wenn man auf

sie herabsteigen wollte, wenn man bei den geistigen Neubildungen, bei den epochemachenden Ereignissen, das Eintreten besonderer göttlich-schöpferischer Kräfte annehmen wollte, würde man dadurch den exclusiven Neigungen des Supranaturalismus keineswegs genügen, dem dieser Kreis der göttlichen Schöpferthätigkeit ein viel zu weiter ist, und der ihn auf die „Offenbarung" im theologisch engsten Sinne beschränkt wissen will. Daß Fichte von diesen supranaturalistischen Sympathien ganz frei ist, daß er streng und rein den speculativen Standpunkt innehält, ist ein nicht geringes Verdienst. So sagt er: „Die ewige und unveränderliche Form des Wirkens Gottes ist in den allgemeinen Gründen der Schöpfung gegeben und die Verneinung jeder Willkür und jeden particulären unsteten Wirkens in Gott legt ihm so wenig eine Schranke auf, daß sie vielmehr nur aus der Einsicht seiner absoluten Entschränkung unmittelbar hervorgeht" (S. 624; man vergleiche besonders den §. 207 fg. und §. 242). So weist er wiederholt auf die Geistlosigkeit und Aeußerlichkeit des Wunderbegriffs hin*), findet das Große der göttlichen Weltökonomie darin, „daß alles wahrhaft Göttliche in der Geschichte nur durch den Menschen in vollkommener Vermittelung mit seiner Freiheit geschehe, damit er in seinem innersten Selbst dieses göttlichen Pfundes gleichsam wie seines Eigenthums froh werde", und will die Weltregierung und Welterlösung nur in diesem „universellen" Sinne aufgenommen, nicht etwas Transscendentes und erkünstelt Theologisches in sie hineingesetzt wissen. So

*) „Eigentliche Mirakel anzunehmen, d. h. Unterbrechungen oder Aufhebungen der Naturordnung, dazu wird kein philosophischer Denker sich herablassen, eben weil sie das an sich Geistlose und Zweckwidrige, die roh-sinnliche Parodie jener geistigen Wunder sind" (S. 664).

ist ihm die Grundform, in welcher der göttliche Geist die Umkehr und Umwandlung der Menschen, die Erlösung, vollzieht, die des Genius. Und das Kriterium desselben ist die reine, selbstopfernde Begeisterung, sowie die schöpferische Kraft. Er findet dann freilich bei der allgemeinen Grundform des Genius einen tiefern Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen und künstlerischen Genius einerseits und demjenigen, welcher der Träger sittlicher und religiöser Ideen ist. Hier sind die Ideen an den Willen gerichtet, die Begeisterung ist in der höchsten Intensität, einfache, unerschütterliche Gewißheit von der Göttlichkeit der gewordenen Offenbarung, Berufung auf die göttliche Autorität. Aber doch ist die aus solcher Genialität hervorgehende „Inspiration" und „Prophetie" nichts anderes als „religiös-sittliche Erleuchtung", der Genius ist nur der erste Verkündiger und Erwecker Desjenigen in der Menschheit, was in ihrem Grunde als ein Ewiges ruht. In diesem von den religiösen Heroen geleiteten geistigen Umbildungs- und Erlösungsproceß gibt es dann wieder allmähliche Steigerungen, in denen der göttliche Geist einmal intensiv immer tiefer und inniger seinen Inhalt dem menschlichen Bewußtsein aufschließt, dann auch extensiv in immer größern Umkreisen ihn über die Menschheit verbreitet. Und die Vollendung des Erlösungsprocesses vollzieht sich in dem völligen Einswerden des göttlichen Geistes mit dem menschlichen, in einer solchen Einheit, welche als absolute zugleich eine bleibende ist.

In sehr naher Geistesverwandtschaft mit dieser „speculativen Theologie" Fichte's steht Ch. H. Weiße, der sich in dem letzten Stadium seiner theologischen Entwickelung von manchen Unklarheiten der frühern Zeit, von manchen ungerechtfertigten Sympathien für das kirchliche Dogma losge-

rungen hat. In seinen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ (2. Aufl., 1849), gerichtet an „die Gebildeten deutscher Nation“, athmet ein freier und idealer Sinn, der das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, wie es in den wahrhaft Gebildeten lebt, manchen vielleicht selbst verborgen und in den Tiefen des Gemüths schlummernd, auszusprechen und zur Anerkennung zu bringen strebt. „Viele von diesen“, meint er, „haben nur den Faden verloren, der ihren durch die Poesie und die Wissenschaft der Gegenwart hindurchgegangenen Geist mit dem christlichen Heilsbewußtsein verknüpft, und es kommt vor allem darauf an, diesen Heilsglauben in seiner ursprünglichen Einfachheit und Reinheit und im Unterschiede von dem dogmatischen Glauben hinzustellen, um die Bessern unsers Volks, diejenigen, auf denen vorzugsweise die Zukunft der evangelischen Kirche ruht, wieder für eine lebendige Theilnahme am Christenthum zu gewinnen.“ Diesen Kern des Christenthums, diese wahrhafte fides salvifica, welche die Reformatoren meinten, wenn sie dieselbe auch in noch viel zu enge Formeln faßten, setzt er in die von den Rationalisten so oft geforderte, aber nie in der Tiefe erfaßte „Lehre Jesu“, wie sie über den schon dogmatisirenden Paulus und Johannes hinausgeht und den Quell des christlichen Glaubens in seiner ersten, ursprünglichen Reinheit darstellt. Und diese Lehre Jesu findet er in den historisch begründeten Aussprüchen der drei ersten Evangelien, zusammengefaßt in den drei Begriffen: himmlischer Vater, Sohn des Menschen und Himmelreich. Die evangelische Kirche, will sie sich aus dem Innersten des religiösen Selbstbewußtseins der Gegenwart neu gebären, will sie sich über den engen Kreis der Territorial- und Confessionskirchen erheben zu einer deutsch-evangelischen Volkskirche, bedarf eines neuen vereinfachten

Glaubensbekenntnisses, welches in freier, umfassender Allgemeinheit über allen jenen Absonderungen und Verengungen steht, und welches zugleich dieselben in ihrer untergeordneten Sphäre gewähren läßt. Für dieses Glaubensbekenntniß der Kirche der Zukunft schlägt Weiße folgende Fassung vor: „Ich glaube an den himmlischen Vater, den allmächtigen Schöpfer dieser Welt, welchen mir des Menschen Sohn verkündigt hat. Ich glaube an des Menschen Sohn, durch welchen der himmlische Vater mich und alle meine Brüder zu seinen Kindern eingesetzt und berufen hat. Ich glaube an das Himmelreich, in welchem der himmlische Vater durch seinen Geist, den heiligen, alle seine Kinder, welche durch das Leiden des Menschen Sohnes und gegenseitige, vergebende Liebe von dem Verderben der Sünde erlöst und mit des Menschen Sohn auferstanden sind, zu ewigem Leben und seliger Gemeinschaft vereinigen will."

Dieser aus den Urelementen des Evangeliums neugebildeten Glaubensregel zur Seite geht eine nicht allein über die bisherige confessionelle, sondern über die kirchliche Dogmatik überhaupt weit hinausstrebende und sie an allen Punkten idealisirende Glaubenslehre. Auch hier finden wir wol noch hier und da ein gar zu ängstliches Streben, die Continuität mit der ganzen geschichtlichen Bewegung eines Dogma festzuhalten und auf sie hinzuweisen, wir finden wol noch manches, dem Geschmacke einer vergangenen Zeit angehörende misverständliche Spielen und Schönthun mit orthodoxen Vorstellungen, wohin namentlich die Erklärung gehört, im Punkte der Abendmahlslehre einer der aufrichtigsten Lutheraner zu sein, — eine Erklärung, die gar nicht ernstlich gemeint ist und durch die folgenden Entwickelungen geradezu widerlegt wird; — aber bei diesen mancherlei Verdunkelungen und Umhüllungen der

einfachen Wahrheit bricht doch der wahrhaft speculative und ideale Geist des von dem reinsten Streben beseelten und für eine bessere Zukunft unserer Kirche erglühenden Mannes überall hindurch und macht seine Schrift zu einer der bedeutendsten und der Beherzigung werthesten unserer Zeit. Das Unternehmen, aus dem Schose wahrhafter und tiefer Geistesbildung die evangelische Kirche in freien und umfassenden Glaubensformen neu erstehen zu lassen, sie mit dem Bewußtsein der Gegenwart innerlichst zu versöhnen, ist ein großes und sehr berechtigtes, wenn es auch in nächster Zukunft von jedem Erfolge verlassen sein sollte. Und der Kampf gegen das beengende, unserer ganzen Weltanschauung widerstrebende supranaturalistische Schema, gegen alles äußerlich Wunderhafte und Magische in unserer Glaubenslehre, gegen die Misachtung und Erniedrigung der freien, nur sich selbst und ihren Vermittelungen Rechnung tragenden Wissenschaft ist überall mit anerkennenswerther Energie durchgeführt.

An die Vermittelungstheologie und den speculativen Theismus schließen sich eine Reihe von Männern an, die noch manche Elemente der eben besprochenen Richtungen an sich tragen, aber, theils durch eine größere wissenschaftliche Energie und tieferes Wahrheitsbedürfniß, theils durch die Theilnahme an den großen kirchlichen Kämpfen der Gegenwart die Halbheiten und Schwächen der Vermittler erkannt und sich von ihnen gereinigt haben. Sie gehören zu den Bahnbrechern und muthigen Vorkämpfern der Gegenwart. Ihre Namen sind: Rothe, Bunsen, Schenkel. Richard Rothe unterscheidet sich durch die Kraft und Eigenthümlichkeit des Denkens, durch die Unumwundenheit im Aussprechen der einmal erkannten Wahrheit und durch das tiefe, instinctive Gefühl für die Zielpunkte des religiösen Strebens und Arbeitens der Gegenwart, sehr

wesentlich von seinen vermittelnden Freunden. Ihm ist es vor allem wahrhafter Ernst um ein vollkommen freies wissenschaftliches Erkennen auch auf dem Gebiet der Theologie. Er hat einen zu brennenden Wahrheitsdurst und einen zu scharf blickenden Verstand, um sich an den Halbheiten und oberflächlichen Beschwichtigungen der sogenannten „gläubigen" Theologie genügen zu lassen. An dem nur „aphoristischen, stückweisen Denken", bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, sobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Gleise herauszuweichen droht. Er will, oder vielmehr er muß „aus Einem Stück denken", und stracks vor sich hingehen mit seinem Denken, wohin er auch gerathe. Er fordert von der Speculation, von der theologischen ebenso sehr wie von der philosophischen, daß sie sich während ihrer Arbeit völlig frei halte von jeder Abhängigkeit, von jedem Hinblick auf eine ihr fremde Autorität, und sei es auch die der Schrift. Denn sie kenne keine andere Autorität als ihre eigene, als die Gesetze der Logik, die innere Nothwendigkeit des Denkens. In dieser wissenschaftlichen Entschlossenheit, in diesem Geist einheitlicher, systematischer Erkenntniß ist Rothe seinem großen Meister Schleiermacher vollkommen ebenbürtig, wie er denn sicherlich der bedeutendste Schüler Schleiermacher's genannt werden müßte, wenn er überhaupt sein Schüler wäre. Aber er darf kaum so bezeichnet werden, so ähnlich er ihm auch in Geistesart und Geisteskraft ist. So ähnlich namentlich in der seltenen Verbindung einer scharfen und eindringenden Dialektik mit der innerlichsten und zartesten Religiosität. So ähnlich in dem Bedürfniß nach eigenster, subjectiver Wahrheit, nach einer solchen, welche durch das Innerste des Selbstbewußtseins hindurchgegangen und aus ihm neu geboren ist. Derjenige, welcher Schleiermacher als Prediger gekannt, wird auch wissen, daß

unter den Männern der Gegenwart niemand ihm in Bezug auf diesen Subjectivismus im bessern Sinne des Worts, auf tiefste persönliche Durchdrungenheit, auf innerstes religiöses Ergriffensein, so nahe steht wie Rothe. Und nicht allein auf der Kanzel, auch in der Wissenschaft kommt ihm eine Stelle in der Nähe des großen Erneuerers unserer Theologie zu. Mindestens darf gesagt werden, daß seit dem Erscheinen der Schleiermacher'schen Dogmatik die systematische Theologie durch kein Werk bereichert worden, das der „Ethik" Rothe's an Tiefe, Ursprünglichkeit und Geschlossenheit des Denkens vergleichbar wäre. Freilich weicht er eben wegen dieser Eigenartigkeit an unzähligen Punkten von der Schleiermacher'schen Auffassung ab. Auch würde es sehr verfehlt sein, ihn in seiner Hinneigung zum speculativen Denken im engern Sinne und in der Annäherung an manche Hegel'sche Formel zum Eklektiker oder gar zum Hegelianer zu machen. Ihm gebührt vielmehr ein ganz eigener Ort. Und er selbst hat nicht allein über seine wissenschaftliche Einsamkeit in der Gegenwart, sondern auch über seine Zugehörigkeit zu einer besondern Klasse von Denkern, welche zu allen Zeiten vom großen Haufen fern gestanden, das klarste Bewußtsein. Er spricht sich darüber in dem Vorwort zu Auberlen's Schrift über Oetinger sehr offen aus. „Wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz in dem großen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, setze ich voraus, daß ich in dem Kämmerchen der Theosophen zu stehen kommen werde, in der Nähe Oetinger's. Ich gehöre sonst auch wirklich nirgends hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig wohl sein zu den Füßen des lieben Mannes, er aber wird mich wol auch nicht von sich weisen; sind doch die eigentlichen σκάνδαλα seiner Lehre auch die meinigen." Wie er selbst die

„Theosophie", welche ihm identisch ist mit speculativer Theologie, in seiner Ethik definirt, unterscheidet sie sich von der Philosophie dadurch, daß diese das reine Selbstbewußtsein, jene das Selbstbewußtsein als Gottesbewußtsein, zum Ausgangspunkt nimmt, zum Urdatum hat, dessen unbedingte Gewißheit die Bedingung des Denkens überhaupt ist. Die Theosophie denkt und begreift alles nur aus dem Begriffe Gottes und vermöge desselben. Aber sie ist nicht weniger strenges und zusammenhängendes Denken als die Philosophie. Sie ist auch durchaus unabhängig von der kirchlichen Fassung der Dogmen, und fühlt sich der kirchlichen Orthodoxie gegenüber nicht allein ebenbürtig, sondern weiß auch, daß sie die Aufgabe hat, dieselbe zu reinigen und weiterzubilden, daß sie ihrem Begriff nach heterodox sein muß. Es existirt demnach die Theosophie nur da, wo ein lebendiges und alles beherrschendes Gottesbewußtsein zugleich mit lebendigem, „vor keiner Consequenz erbebendem" speculativen Streben gegeben ist. — Wie genau alle diese Erfordernisse der Theosophie auf Rothe's Speculationen passen, wie völlig von dem religiösen Princip durchdrungen sein Denken, und wieder wie an allen Punkten anstößig und heterodox es ist, das bedarf keiner besondern Ausführung. Als ein charakteristisches Streben, wenigstens der Oetinger'schen Theosophie, mit welcher er sich in diesem Punkte ganz Eins weiß, hebt Rothe ferner hervor das ungesättigte Verlangen nach einer reellen Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, die Abneigung gegen den Spiritualismus, das energische Dringen auf massive Begriffe an Stelle der alten abgenutzten, abstract-spiritualistischen Gedankenschemata. Er bezeichnet mit Einem Worte seinen Standpunkt als den des „christlichen Realismus", er beruft sich auf das tiefsinnige Wort: „Leiblichkeit ist das Ende der

Wege Gottes"; er will vor allem einen „realistischen Begriff des Geistes" und schreckt am wenigsten zurück vor dem Gedanken einer reellen leibhaften Geisterwelt und einer ebenso reellen Berührung der Menschen auch schon in ihrem jetzigen Zustande mit ihr. Ihm sind die Angelologie und Dämonologie und vor allem die Eschatologie sehr wichtige Kapitel der speculativen Theologie und er begreift nicht, wie ein gedankenmäßiges Verständniß der geschaffenen Dinge erstrebt werden könne ohne klare Bestimmungen über die letzten Resultate der Weltentwickelung. In diesem Sinne dringt er wiederholt auf das Studium der Natur, sieht als die eigentlich lebendige Wissenschaft die Naturwissenschaft an und erwartet als errettende Philosophie der Zukunft eine neue Naturphilosophie, eine solche, welche allein den Materialismus gründlich zu überwinden im Stande sei, deshalb, weil sie selbst sich über den einseitigen Spiritualismus, den idealistischen, durch den wahren, den realistischen, erhoben habe.

Verfolgen wir diesen Grundgedanken der Rothe'schen Speculation, den „christlichen Realismus", etwas genauer, so finden wir ihn gleich in dem ersten, so großes Aufsehen und Schrecken erregenden Werke, in seinen „Anfängen der christlichen Kirche" (1837), als den alles bestimmenden wieder. Der berüchtigte Satz, daß die Kirche sich letztlich, im Zustande der Vollendung, in den Staat aufzulösen habe, daß ihre Sonderexistenz, als Darstellung der religiösen Gemeinschaft, nur eine provisorische, in der That begriffswidrige und sich selbst aufhebende sei, geht ganz aus diesem Gedankenkreise, aus dieser, freilich müssen wir hinzufügen, verfehlten realistischen Tendenz hervor. Vor allem ist, um grobe Misverständnisse auszuschließen, festzuhalten, worauf Rothe wiederholt aufmerksam macht, daß der Zeitpunkt, wo diese Auflösung

stattfindet, einer fernen Zukunft angehört, welche sich jeder Zeitberechnung entzieht und welche am Ende der geschichtlichen Entwickelung unsers Geschlechts liegt. Auf der Stufe der Entwickelung zu dieser Vollendung hin, da, wo der Staat noch nicht der wahre ist, ist die Kirche auch berechtigt, für sich zu existiren. Aber mit der idealen Aufgabe ist allerdings für jeden Moment der Entwickelung das Hinstreben nach ihr und die Annäherung an sie geboten. Und worin ist diese Aufgabe begründet? In dem Streben nach voller Wirklichkeit der Religion, nach absoluter Durchdringung der Welt durch sie. Die Religion soll nicht etwas Apartes für sich, sondern das Alldurchdringende, nicht etwas abstract Göttliches, sondern zugleich das Allermenschlichste sein. Der Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Religiösen und Sittlichen soll aufgehoben werden, dieses soll nichts anderes als die Verwirklichung von jenem, die volle Leiblichkeit des geistigen Princips sein. Das sind offenbar die durchaus wahren Grundgedanken. Sie treffen zusammen mit der in der ganzen Zeit liegenden Abwendung von einer abstracten Religiosität, einer solchen, welche eine besondere Sphäre transscendenter Heiligkeit bildet, statt in der Sittlichkeit ihre eigene Verwirklichung und Vollendung zu haben. Sie finden bei Rothe ihren Ausdruck vornehmlich in den oft wiederkehrenden Erörterungen über das immanente und nothwendige Verhältniß des Religiösen und Sittlichen, welche in der Trennung voneinander nur Abstractionen und Verzerrungen darstellen und die in dem Begriff des Religiös-Sittlichen sich zur concreten Einheit zusammenschließen. Sie werden bestätigt durch die historische Betrachtung, daß seit der Reformation die Kirche immer mehr ihre Selbständigkeit verloren und, in ihrer Ausbreitung immer tiefer mit dem sittlichen Leben des Staats verflochten, in ihrer

Verfassung unter die Oberhoheit des Staats gestellt worden. Sie finden endlich ihren Widerklang in dem Gefühl, welches namentlich unter den Gebildeten mächtig, daß das eigenste religiöse Bedürfniß in der Kirche seine volle Befriedigung nicht mehr erreiche; — in dem Zuge nach dem Staate hin, aus dem die Menschheit ein frischer Frühlingsodem anweht. Und so sieht denn Rothe in dem Factum des Verfalles der Kirche, über welchen die Gläubigen so laute Klage führen, durchaus nichts Beklagenswerthes. Wie dieser in Trümmer stürzenden Kirche wieder aufzuhelfen, weiß er nicht. Er macht sich aber auch darüber keine Sorgen. Er sieht darin nur die Folge des Selbständigwerdens des christlichen Lebens, nur ein Zerbrechen der engen Form, welche der Auflösung in den Staat freudig zueilt.

Er führt sogar aus, in welcher Weise diese Auflösungen und Uebergänge aller bis dahin specifisch kirchlichen Functionen in staatliche sich zu vollziehen haben. Die kirchliche Disciplin fällt dem Staate anheim als religiös-sittliche Erziehung; nach Seite der Lehre zerfließt die Kirche in die Schule, da der Unterschied von religiöser und weltlicher Wissenschaft sich als unstatthaft erwiesen; der Cultus endlich geht in die Kunst auf, da Gottesandacht und Naturandacht sich nicht mehr gegenüberstehen, da die Schranke zwischen profaner und heiliger Kunst gefallen. Wie nahe sich Rothe in diesen offen ausgesprochenen Consequenzen, von denen die letzte, der Uebergang des Cultus in die Schaubühne, die anstößigste und die allen gehässigen Anklagen zum Mittelpunkte dienende war, mit den extremsten Forderungen des Radicalismus berührte, bedarf kaum einer Erwähnung. Und doch kam er von den gerade entgegengesetzten Prämissen aus an demselben Punkte mit den Männern des Unglaubens an. Er

wollte die Religion erfüllen mit der ganzen wirklichen Welt, sie dieselbe aus ihr herausweisen. Er war aus Religion unkirchlich, sie aus Religionslosigkeit. Bei ihm konnte daher auch der Satz von dem Aufgehen der Kirche in den Staat umgekehrt werden in den andern, von dem Aufgehen des Staats in die Kirche; wenn er nicht ganz willkürlich den Begriff der Kirche nur als abstract-religiöse Gemeinschaft gefaßt, wenn er an die Stelle der Kirche den Terminus „Gottesreich" oder „Himmelreich" gesetzt hätte. Denn, daß der vollendete Staat, der von dem religiösen Princip an allen Punkten durchdrungene und von ihm beherrschte, nichts anderes als das vollendete Gottesreich sei, spricht er wiederholt aus.

Die schiefe und einseitige Anwendung nun des durchaus richtigen Gedankens von der Einheit des religiösen und sittlichen Moments, von der Verwirklichung der Religion durch die Sittlichkeit, liegt vornehmlich an zwei Punkten. Einmal an der verkehrten Ausweitung des Begriffs „Staat". Der Staat ist für Rothe, nach Hegel's Vorgange: „die Totalität der sittlichen Zwecke". Dies ist eine ganz vage und misverständliche Definition, die nur die Wahrheit hat, daß kein sittlicher Zweck sich ganz dem Staate entziehen kann. Aber er hat für diesen Inhalt eine ihm durchaus eigene Form: die Form des Gesetzes, des durch Gewalt, durch äußere Macht ausführbaren Gesetzes. So weit das Gesetz mit seiner Execution, so weit die coercitive Macht geht, geht auch der Staat. Aber weiter nicht. Daher gibt es innerhalb der Grenzen des Staats oder richtiger des Volkslebens selbständige Kreise, die sich dem Staatsgesetz und der Staatsgewalt bis auf einen gewissen Punkt entziehen und nur in der Form freier Gemeinschaft gedeihen können. So das Leben der Kunst, der

Wissenschaft, der Religion. Sie werden nur an den äußersten Spitzen, da, wo sie in das Rechtsleben übergehen, von dem Gesetz und den Ordnungen des Staats berührt, von der Staatsgewalt überwacht. Sie haben aber nur ein naturgemäßes Leben in der Form freier Association. Die Gesellschaft ist hier die Grenze gegen den Staat.

Von viel größerer Wichtigkeit als diese Identification des Staats mit allen Formen concreter Sittlichkeit ist ein zweiter Irrthum. Die Verwechselung der dialektischen Momente des Begriffs und ihrer Einheit, mit der Wirklichkeit, mit der Verwirklichung der Begriffsmomente in Zeit und Raum. Das Religiöse und das Sittliche sind zusammengehörende, dialektisch ineinander überschlagende Begriffe. Aber für die religiöse Gemeinschaft und die sittliche Gemeinschaft folgt aus dieser dialektischen Einheit keineswegs, daß sie unmittelbar zusammenfallen, daß sie congruent sind. Es folgt nur die Wechselwirkung, die gegenseitige Berührung und Durchdringung, nicht die abstracte Identität. Denn das Wesen der Wirklichkeit im Unterschiede vom Begriff besteht darin, daß die verschiedenen Momente des Begriffs hier wieder auseinanderfallen, daß jedes Moment seine besondere Wirklichkeit hat, seine besondere Zeit erfüllt. Man kann nicht alles, was innerlich zusammengehört, auch zu gleicher Zeit thun. Der Reichthum des Lebens, die Mannichfaltigkeit seiner Interessen breitet sich nur als ein Auseinander und Nebeneinander aus. Dies findet seine volle Anwendung auf Religion und Sittlichkeit, auf Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein, auf Gebet und Arbeit, auf ernste und heitere Kunst, auf Cultus und Schauspiel u. s. w. u. s. w. Denkt man sich unter dem „Zustand der Vollendung“ nicht eine abstracte Zeitlosigkeit und eine unerträgliche Monotonie, so werden diese Unterschiede ebenso gut wie alle andern, so

lebendig und fließend auch die Uebergänge sein mögen, in die Succession verschiedener Zeitmomente auseinanderfallen.

Der Grundgedanke Rothe's: die Einheit des Religiösen und Sittlichen, ist auch der seine Ethik bestimmende. Daher der umfassende Begriff derselben, welcher die ganze speculative Theologie in sich schließt, daher der tiefsinnige Unterbau durch Theologie, Kosmologie und Anthropologie, sowie im zweiten Theile, das Hervorbrechen der Lehre von der Sünde und dem Erlöser, und damit nichts von der Dogmatik fehle, bei dem Kapitel von der Vollendung der Dinge die ausführliche Eschatologie, Angelologie und Dämonologie. Uebrigens ruht diese Dogmatik auf den festesten speculativen Unterlagen. Ob das Ausgehen vom „reinen Sein" nach Hegel'scher Art, um durch immanente logische Röthigung zu dem wahrhaft absoluten Sein zu gelangen, das Richtige sei, soll hier nicht erörtert werden. Von Wichtigkeit ist, daß Gott als die absolute Person bestimmt wird, die in sich die Duplicität des Natur- und des Geist-Seins hat, die Reflexion in sich, und damit Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit ist. In dieser innern Differenzirung und der Zusammenfassung der Unterschiede zur Einheit ist der Gottesbegriff ein trinitarischer, aber es wird ganz ausdrücklich hinzugefügt, daß diese Trinität nicht die kirchliche sei, daß ebenso wenig von drei göttlichen Personen wie von drei göttlichen Subjecten die Rede sein dürfe. Noch folgenreicher sind die Bestimmungen über die Schöpfung und über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt. Aus dem Begriff der Persönlichkeit Gottes wird die Nothwendigkeit der Welt, in welcher das Ich sich selbst ein Nicht-Ich entgegensetzt, entwickelt. Die Welt ist dieses Nicht-Ich, die „Contraposition" Gottes. Das Nicht-Ich würde aber, wenn es nichts anderes wäre als dies, eine Schranke Gottes sein, Gott selbst

zu einem Endlichen machen. Die Schranke muß daher beständig überwunden werden und die schöpferische Thätigkeit Gottes ist eine solche, welche ein Nicht-Ich setzt, in welchem er sich selbst setzt und vollbringt. Damit ist die Nothwendigkeit der schöpferischen Thätigkeit, als die Nothwendigkeit der Selbstmittheilung an andere, der göttlichen Liebesthätigkeit gegeben. Und die Liebe ist in Gott keine bloße Eigenschaft, sondern eine immanente Wesensbestimmtheit. Die Schöpfung ist somit ein schlechthin nothwendiger Act Gottes. So wahr er Gott ist, der liebesthätige, so wahr muß er Schöpfer sein. Freilich ist diese Nothwendigkeit nicht eine physische, sondern eine moralische oder persönliche, aber sie verliert dadurch nichts von ihrer Strenge. Mit ihr hängt zugleich die „Anfanglosigkeit“ der Welt, welche der allein richtige Ausdruck für die sehr schiefe Bezeichnung „Ewigkeit“ ist, zusammen. In aller Schärfe wird der innere Widerspruch und die Gedankenlosigkeit, welche in der Vorstellung eines Weltanfangs liegt, aufgedeckt. Der Widerspruch mit der Schöpferthätigkeit Gottes, der Widerspruch mit seiner Unveränderlichkeit, wie er in dem Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen nothwendig liegt; die Gedankenlosigkeit in dem Satze, daß Gott der Zeit nach der Welt vorangehe, da es doch vor der Welt gar keine Zeit gibt. Und damit kommt Rothe zu dem Resultate der absoluten Correlation von Gott und Welt: Es gibt ohne Welt keinen Gott. — Die weitere Ausführung der Schöpferthätigkeit Gottes ist die, daß sein Sichselbstsetzen in der Welt ein successives, ein sich durch eine Reihe von Entwickelungsstufen vollziehendes ist. Die Creatur ist eine Vielheit solcher Stufen, ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich immer höher erhebenden Bildungsformen. — Der Fortschritt ihrer Stufen ist ein stetiger, einen Sprung

in ihren Formationen gibt es nicht. In dieser Bedingtheit jeder Stufe durch die ihr vorangehende niedere, stellt sich der Entwickelungsproceß der Creatur aus sich selbst dar. So ist der Schöpfungsproceß von der einen Seite ein Sich-selbstschaffen, ein sich aus sich Entwickeln der verschiedenen Creatursphären, aber er ist von der andern und ebenso sehr ein von Gott Gesetztsein, das Resultat des auf das Nicht-Ich der Welt gerichteten göttlichen Denkens und Wollens. Denn nur vermöge eben dieses göttlichen, fortwährend die Welt impellirenden Willens entwickelt sich die Creatur aus sich heraus zu immer neuen und höhern Stufen. Steigt man nun von der niedrigsten Stufe, von der Materie, als dem absoluten Nichtgeist, durch die verschiedenen Creatursphären empor, so kommt man endlich bei der menschlichen Persönlichkeit, bei der Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit an. In der Persönlichkeit ist die Materie durch die schöpferische Thätigkeit Gottes wesentlich über sich selbst hinausgeführt, sie hat ihr eigenes Gegentheil aus sich selbst herausgeboren, infolge des stetig fortgesetzten Differenzirungs- und Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger desto vollständiger in sich zersetzt und aufgelöst hat. Aber die menschliche Persönlichkeit ist selbst nur noch eine natürliche, in welcher die materielle Natürlichkeit und die Persönlichkeit in unmittelbarer Einheit zusammen sind. Die weitere Aufgabe ist daher die, daß die Persönlichkeit das alles bestimmende Princip sei, daß der Mensch die materielle Kraft, seine eigene und die gesammte ihm äußere irdische Kraft seiner Persönlichkeit zueigne. Dies ist die sittliche Aufgabe. Im sittlichen Proceß liegt die Fortsetzung des Schöpfungsprocesses, wie er in die Hand des Geschöpfes selbst gelegt ist. — Aber auch dieser sittliche Proceß ist ein sehr

allmählicher, durch mannichfache Stufen hindurchgehender. Die Schöpfung des Menschen ist keineswegs im Anfang fertig und abgeschlossen. Vielmehr gibt es zwei Hauptstadien, von denen das erstere mit dem ersten Adam, das zweite mit dem zweiten anfängt. Und das Verfehlte in der gewöhnlichen Betrachtung der Sünde und ihrer Entstehung liegt darin, daß man die Schöpfung des Menschen als eine abgeschlossene und vollendete ansieht, während in Wahrheit Gott noch mitten in der Arbeit an diesem letzten Werke seiner irdischen Schöpfung begriffen ist. Aus dem allen folgt die Nothwendigkeit, die Unvermeidlichkeit des Durchgangs des Menschen durch die Sünde als eine Stufe in dem sittlichen Entwickelungsproceß, welche die Menschheit im ganzen und großen durchzumachen hat. Die sittliche Entwickelung des Menschen kann nicht von vornherein die normale, sündlose sein. Denn es liegt in dem Begriff der Schöpfung selbst, daß die persönliche Creatur noch unmittelbar unter der Gewalt der Materie steht, von ihr obruirt ist und sich nur durch langen Kampf und Arbeit zu ihrem Herrn macht. Erst mit dem zweiten Adam tritt diese Herrschaft und das Reich derselben ein.

Diese kurz skizzirte Schöpfungs- und Sündenlehre weicht, wie ersichtlich, gar sehr ab von der gewöhnlichen theologischen Tradition. Von der abstracten Freiheitslehre, wie sie in diesen Kreisen üblich, nach welcher die Freiheit Gottes bei seiner Schöpfung, wie des ersten Menschen bei seinem Falle, eine rein formelle und willkürliche, eine von aller Wesensbestimmtheit unabhängige ist. Wie sehr diese göttliche und menschliche Willkür, durch die die Welt und ihre Geschichte bestimmt wird, sich ausbeuten läßt und ausgebeutet wird, um alle äußerlich-supranaturalistischen Vorstellungen daran zu knüpfen, um die Continuität der Weltregierung zu durchbrechen, um Wundern

und Offenbarungen den Eingang in den so zerrissenen Weltzusammenhang zu verschaffen, wie sehr vor allem die Sündenwillkür, durch welche die ganze Weltordnung gestört und das Unterste zu Oberst gekehrt ist, dazu dienen muß, um Gottes absonderliches Wirken und äußerliches Eingreifen zur Wiederherstellung des Weltzwecks zu rechtfertigen, ist bekannt genug. Rothe unterscheidet sich wesentlich von der vulgären Vermittelungstheologie dadurch, daß er eine derartige Freiheitslehre, die nur auf Kosten der göttlichen Theodicee zu Stande kommt und die göttliche Weltordnung zu einem zerrissenen und dann wieder nothdürftig zusammengeflickten Gewebe macht, verschmäht, daß er den Zusammenhang von Gott und Welt als einen stetigen, an keinem Punkte durchbrochenen, festhält; daß er mit dem, wie wir gesehen, in neuerer Zeit vielfach gemisbrauchten Gedanken der Welt, als einer aufsteigenden Potenzenreihe vollen Ernst macht. Wollen wir dafür noch eine ausdrückliche Bestätigung, so wird sie ausgesprochen in den Worten des §. 496: „Die Schöpfung ist Schöpfung nur inwiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannichfach abgestuften creatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelungsreihe hervorbricht.“ Rothe steht ebenso wie in der Trinitätslehre, so auch in der Schöpfungs- und Sündenlehre mit aller Furchtlosigkeit und Consequenz zu Schleiermacher, im Unterschiede von seinen sogenannten Schülern, ja! er geht insofern über ihn hinaus, als er, sich vor den pantheistischen Verirrungen desselben bewahrend, dennoch die göttliche Nothwendigkeit in der Freiheit und den Weltzusammenhang in der beständigen Schöpferthätigkeit Gottes aufrechterhält, dabei die Schwächen der Gegner, ihre Misdeutungen

und falschen Insinuationen in das gebührende Licht stellt. Namentlich zieht sich durch die ganze Ethik eine fortlaufende und siegreiche Polemik gegen J. Müller's Freiheits- und Sündentheorie, mit der er sich an allen Punkten auseinandersetzen zu müssen glaubt. Wir machen namentlich auf die beiden §§. 483 und 496 aufmerksam. Er weist nach, wie Müller, indem er die Sünde in die bewußte Abkehr des Menschen von Gott setzt, sogleich die höchste diabolische Culmination zum Ausgangspunkt nimmt, und wie er dadurch auf ein psychologisches Räthsel, auf ein schlechthin Unerklärbares stoßend, sich zu der Behauptung fortreißen läßt, die Sünde müsse ein absolut Unbegreifliches sein, weil mit ihrer Begreiflichkeit zugleich ihre Nothwendigkeit gegeben wäre. Mit dieser Unerklärbarkeit, bemerkt Rothe, wird die Sünde zu einem Acte grundloser Willkür, zur Narrheit und Verrücktheit und fällt so doch wieder der Unzurechnungsfähigkeit anheim, der Müller um jeden Preis entgehen wollte. Er weiß außerdem mit großem Scharfsinn alle die Misverständnisse und Misdeutungen, welche sich an den Begriff der Unvermeidlichkeit der Sünde anschließen, die Verwechselung einer solchen Nothwendigkeit des Durchgangs mit der definitiven Nothwendigkeit u. s. w. abzuweisen, und die sittliche Zurechnungsfähigkeit sammt ihrem Schuldbewußtsein mit dieser Nothwendigkeit in den rechten Einklang zu setzen. Endlich richtet er sich gegen die höchst complicirte und aus den heterogensten Bestandtheilen zusammengesetzte Lehre von der Entstehung der Sünde. Er erklärt, daß bei dieser „intelligiblen und transscendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande" jedes Denken ausgehe, da es ein vollkommener Widerspruch sei, ein geschöpfliches und somit endliches Sein in einer außerzeitlichen Existenzweise zu denken,

da Zeitlichkeit eine wesentliche Bestimmtheit alles Endlichen sei. Gewiß sehr richtig bemerkt er, daß auf höchst merkwürdige Weise die sonst so nüchterne und besonnene Reflexion Müller's plötzlich in eine mythologisirende Speculation umschlage, eine Erscheinung, die vielleicht darin ihre Erklärung finde, daß eben die Speculation zurückgedrängt sei und deshalb, da, wo die Reflexion mit ihrer Erkenntniß zu Ende, in so wunderlich abnormer Art zum Vorschein komme. Müller greift offenbar zu diesem Aeußersten präexistirender Seelenmonaden, weil er mit seiner activen Freiheitslehre und seinem überspannten Schuldbewußtsein in der wirklichen Welt überall auf unlösbare Räthsel stößt; er flüchtet sich ins Jenseits der intelligiblen That, weil er aus dem selbstbereiteten Widerspruch zwischen allgemeiner Sündhaftigkeit und persönlichem Schuldbewußtsein im Diesseits nicht herauskommen kann.

Es ist hier ausdrücklich auf die feste und zusammenhängende speculative Grundlegung und auf den Unterschied derselben von dem aphoristischen Denken der vulgären Vermittelungstheologie hingewiesen. Aber wir dürfen es nicht verschweigen, daß auch Rothe diesen Prämissen seiner Ontologie und Kosmologie in seiner Christologie untreu wird, ähnlich wie dies bei Schleiermacher der Fall war. Wenn er sagt, daß die erlösende Thätigkeit Gottes als eine schöpferische gedacht werden müsse, als „das Setzen eines absolut neuen Anfangs des menschlichen Geschlechts durch einen absoluten Act", so kann das alles noch recht wohl im Sinne der Weltcontinuität genommen werden, in dem Sinne, in welchem (§. 31) von einer nie aussetzenden schöpferischen Thätigkeit Gottes, die die continuirliche Entwickelung der Creatur aus sich nicht ausschließt und nur die Kehrseite derselben bildet, die Rede war. Wenn aber weiter zur Vorbereitung der

Erlösung eine besondere Offenbarung erfordert wird, in welcher sich Gott „in einem specifisch verstärkten Maße von Evidenz" (§. 536) erkennbar macht, eine „eigenthümlich neue und nähere äußere Kundgebung Gottes" (§. 537), der dann die Inspiration, als die „innere erleuchtende Einwirkung Gottes", entspricht; wenn ausdrücklich gesagt wird, diese Manifestation und Inspiration Gottes sei ein „Wunder", „schlechthin unerklärbar", „Wirkung eines unmittelbaren Actes Gottes in der Creatur, ohne irgendeine Vermittelung dieser" (§. 540), wenn endlich die übernatürliche Erzeugung Christi ohne Mitwirkung des männlichen Factors als eine „theonomische" bezeichnet und construirt wird, — so stehen wir doch sicherlich nicht mehr auf dem Boden der Weltcontinuität, sondern auf dem der Weltdurchlöcherung, und wir wissen in der That nicht, wie Rothe diese schöpferischen Acte „ohne irgendeine Vermittelung der Creatur" in Einklang bringen kann mit seinem so wiederholt und so scharf hingestellten Kanon, daß „die Schöpfung nur Schöpfung ist, inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht."

Wir haben nur noch mit ein paar Worten die Eschatologie Rothe's mit der sich daran schließenden Angelologie und Dämonologie zu besprechen. Wenn er selbst von seiner Lehre fürchtet, sie werde vielen als ein „crasses Gemisch von Unglauben und Köhlerglauben" erscheinen, so sind es namentlich seine eschatologischen Liebhabereien, welche der letztere Vorwurf trifft. Aber gerade auf sie legt er ein besonderes Gewicht, ja er hält es für Inconsequenz und Gedankenlosigkeit, sich eines klaren und genauen Begriffs der „Vollendung der

Dinge" zu entschlagen. Diese Vollendung ist ihm bedingt einmal dadurch, „daß die Gemeinschaft der thatsächlich Erlösten durch die den Begriff der menschlichen Creatur vollständig erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen wirklich erfüllt ist"; dann dadurch, daß die geschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes so weit gediehen, daß in ihm alle wesentlichen Elemente des sittlichen Gutes realisirt sind. Ist dies erfüllt, dann tritt die sinnliche Wiederkunft des Herrn ein, damit verbunden das Wiedererscheinen der bereits Vollendeten. Nach Besiegung des antichristlichen Reichs und nach Elimination der für die Erlösung beharrlich Unempfänglichen kommt es zur Vollendung des Reiches Gottes auf Erden. Christus ist das Haupt dieses Gottesreiches, des vollendeten Staatenorganismus. Dasselbe ist in bestimmt gemessene Zeitgrenzen eingeschlossen. Dies ist die Wahrheit der Vorstellung vom Tausendjährigen Reich. Nach dem Ablauf desselben tritt die Verwandlung und Vergeistigung der Vollendeten ein. Es wird ihnen die materielle Verkleidung ausgezogen, zugleich wird das gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche abgebrochen, die äußere Natur wird zerstört. Dies die Wahrheit der Weltzerstörung durch Feuer. Mit dem Vollzug dieser Zerstörung ist die Erde der Himmel geworden und die Schranke zwischen ihr und den übrigen Sphären des Universums gefallen. Es ist eine unbeschränkte Communication zwischen den vollendeten Weltsphären eröffnet. Zugleich tritt nach der Vollendung der irdischen Schöpfung gleichsam nach unten hin ein neues und unabsehbares Stadium ihrer Wirksamkeit im Universum ein. Aus ihrem materiellen Niederschlag, aus ihrer ausgebrannten Schlacke geht eine neue Schöpfung hervor. Dies caput mortuum ist die materia prima, aus welcher eine neue Weltsphäre entsteht durch die schöpferische Thä-

tigkeit Gottes, bei der die vollendete Menschheit in Verbindung mit den bereits vollendeten Creaturordnungen ihren Dienst leistet. Dies die Wahrheit der Vorstellung vom Demiurg als dem Weltschöpfer. „So nur bleibt die Continuität der Schöpfung undurchlöchert, und nur bei solcher absoluten Continuität kann die Schöpfung wirklich Entwickelung der Creatur aus sich selbst heraus durch Gott sein.“ Die Welt stellt einen unendlichen Kreislauf von Weltsphären dar, die sich vollenden und immer wieder im Moment der Selbstvollendung neue aus sich entlassen und die wie Glieder einer endlosen Kette ineinander greifen. Hier tritt dann auch die Bedeutung der Engel ein. Sie sind nichts anderes als die Vernunftwesen der vollendeten Weltsphären. Auch die Menschen im Zustande der Vollendung werden Engel, und da wir der irdischen Sphäre vorangegangene, bereits vollendete Schöpfungskreise annehmen müssen, ist die Nothwendigkeit der Engel gegeben, zugleich bei einer Mehrheit von solchen Creatursphären, eine Mehrheit von Engelwelten, eine Stufenordnung derselben. Die Engel sind zwar als Creaturen räumlich und zeitlich, aber nicht durch Raum und Zeit beschränkt, ihnen ist vielmehr das Universum schrankenlos geöffnet. Auch unsere noch nicht vollendete Weltsphäre steht ihnen offen und wir müssen annehmen, daß sie besonders auf die persönlichen Geschöpfe in ihr eine Wirkung ausüben. Ganz ähnlich sind die Dämonen nichts anderes als die Verdammten einer schon vollendeten Weltsphäre. Sie sind aus derselben herausgewiesen, sie sind der Auswurf der Schöpfung. Und sie können nur da hausen, wo die Welt noch eine materielle ist, nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären. Hier suchen sie sich, freilich umsonst, einzubürgern; hier hoffen sie für ihr verschmachtendes und verlechzendes Sein eine Erquickung, hier

weilen sie als dämonische Mächte. Außerdem bleibt ihnen nur noch der leere Weltraum (der ἀήρ) mit der durch keine Organisation belebten Oede offen, wo sie sich mit den Verdammten aller übrigen Weltsphären vereinigen. — So weit die Rothe'schen Phantasien. Es ist jedenfalls Methode darin. Es ist dieser Weltbrand mit seiner Weltschlacke, diese unendliche, ineinandergreifende, sich gegenseitig bedingende Kette von Weltsphären, dies Auf- und Niedersteigen von Engeln und Dämonen, mit Einem Worte, dieser großartige Weltverkehr eine viel geistvollere Anschauung als die, welche gewöhnlich mit den „letzten Dingen" verbunden wird, eine solche, welcher augenscheinlich der speculative Gedanke einer alle einzelnen Schöpfungskreise miteinander vermittelnden Welteinheit zum Grunde liegt. Wir haben nur das Eine einzuwenden, daß so ganz mit Begriffen und Postulaten gerechnet wird, wobei der Boden des Thatsächlichen völlig unter den Füßen schwindet, daß das Gebiet der Zukunft und des Jenseits, wo alle reelle Kenntniß aufhört, bis ins Einzelne ermessen wird. Der „Realismus", von dem so viel die Rede ist, verliert sich bei solchem Verlassen der Wirklichkeit nur zu leicht in Phantasterei!

Indessen müssen wir, um diesem hochbegabten und von den tiefsten Instincten der Gegenwart bewegten Manne gerecht zu werden, hinzufügen, daß der ganze aufgeführte theosophische Apparat nur den Hintergrund, nicht die eigentliche Mitte und den Kern seiner Theologie bildet, und daß alle jene speculativen Phantasien je länger je mehr zurückgetreten sind, während dagegen in den letzten Jahren sichtbar sich alles in seinem Geiste auf das religiös-sittliche Ziel hingedrängt hat. Diese Bewegung von der Theosophie zur Ethik, von dem metaphysischen Hintergrunde zum lebendig-praktischen

Vordergrunde, zu den großen reformatorischen Aufgaben der Kirche in der Gegenwart, ist wesentlich befördert und beschleunigt worden durch die harten und heftigen Kämpfe, in die seine nächste Heimat, die badische Landeskirche, verflochten wurde und in denen er nach längerm Schwanken und gewissenhaftester Selbstprüfung die ihm gebührende Stellung einnahm. Er sagte sich hier in einer großen praktischen Frage, der der Kirchenverfassung, zum ersten male mit voller Entschiedenheit von seinen bisherigen und langjährigen Freunden, den künstelnden kirchlichen Diplomaten, den Ullmann, Bähr und Hundeshagen, los und trat mit ganzem Mannesmuthe für seine bis dahin nur theoretisch verfochtene Ueberzeugung, für den „kirchlichen Constitutionalismus", wie er sie nannte, für eine aus der Mitte der Gemeinde, aus der Mitte des Lebens und der Bildung der Gegenwart sich auferbauende Kirche ein. — Seit dieser Zeit, da er sich von manchen ihn bis dahin beengenden und gemüthlich peinigenden Einflüssen losgerungen und die Stelle gefunden, welche seinem innersten Streben zugewiesen war, ist auch das Einsiedlerbewußtsein, welches ihn so oft früher beängstigend überwältigte, von ihm gewichen und an deren Stelle das freudig erhebende Gefühl getreten, nicht mehr allein zu stehen mit allerlei seltsamen und tiefsinnigen Grübeleien, sondern in allen ernsten Lebensfragen der Kirche nur das auszusprechen, was der noch nicht verlorene religiöse Sinn des Volks, der Besten in ihm, der aufrichtigen Gemüther, der wahrhaft gebildeten Geister, wenn auch bewußtlos, erstrebte. — Wol trat der seltsame Dualismus seiner Theologie noch von Zeit zu Zeit in aller Schärfe hervor und niemand hat ihn mit größerer Klarheit ausgesprochen als er selbst in den scharfsinnigen und Epoche machenden Abhandlungen „Zur Dogmatik" (1863), in deren Vorrede

er offen erklärte, daß er sich gleichermaßen mit den beiden großen Hauptpartien der Theologie in Conflict befinde, da er in der Lehre von der Offenbarung strenger Supranaturalist, in der von der Schrift dagegen rationaler Theologe sei. Aber dennoch lag überall der Schwerpunkt auf der rational=ethischen Seite, und wenn er auch die Offenbarung in der Person Christi als eine absolute und wesentlich übernatürliche construirte, unterschied er doch wieder so scharf zwischen dieser Offenbarung und der Offenbarungs**urkunde**, der Schrift, daß der Offenbarung im gewöhnlichen Sinne, das ist der uns überlieferten Schriftoffenbarung, von all jenen Uebernatürlichkeiten und Herrlichkeiten gar nichts zugute kam. In Wahrheit war diese Abhandlung über die Inspiration von tief einschneidender und die ganze alte Lehre in ihren Grundlagen zerstörender Bedeutung und wurde mit Recht nicht allein von Hengstenberg, sondern ebenso sehr von der „Neuen evangelischen Kirchenzeitung“ mit Schrecken und Entrüstung aufgenommen. Wenn Rothe lehrte, daß die Inspiration nur ein **momentaner dem Schreiben vorangehender** Zustand der Geisteserregung und Erleuchtung, nicht aber ein **habitueller, während des Schreibens** gewesen, daß eine solche Erleuchtung den Irrthum nirgends ausschließe, und wenn er das Resultat seiner Untersuchungen dahin zusammenfaßte, daß die Schrift nichts anderes als „**die nothwendige Geschichtsurkunde über die Offenbarung**“ sei, so war **das** allerdings gerade keine neue Wahrheit, wohl aber eine in allen Einzelheiten mit so unerbittlicher Schärfe begründete und in so furchtloser Consequenz durchgeführte, daß sie in dieser Form den Vermittelungstheologen selbst, die längst Aehnliches gelehrt, als eine neue erschien. Rothe konnte mit Recht behaupten, daß er nichts anderes ausgesprochen, als was die

allgemeine Ueberzeugung aller modernen gläubigen Theologen sei, von denen er sich nur dadurch unterscheide, daß sie es liebten, sich so viel als möglich an die alten kirchlichen Lehrbestimmungen anzulehnen, um sie fortzubilden, während er eine Neubildung für nöthig halte und außerdem der Ueberzeugung lebe, daß man die richtige Ansicht von der Schrift auch der Gemeinde nicht länger vorenthalten dürfe, vielmehr durch solche Verheimlichung der Wahrheit nur Zweifel, Mistrauen und Abwendung von der Bibel hervorrufe. In der That ist dies der Hauptunterschied zwischen dem scharfen, offenen und wahrheitsmuthigen Manne und den alles verdeckenden und verwischenden Vermittlern; — viel mehr ein Unterschied des Wollens als des Wissens!! — Und diese „Neubildung" und „Erneuerung" des Protestantismus, von deren Nothwendigkeit Rothe tief überzeugt ist, zielt überall — das ist der Kern seiner theologischen Gedanken — auf die innerliche und völlige Durchdringung des Religiösen und Sittlichen, des Kirchlichen und Weltlichen, der einfachen evangelischen Wahrheit und der reichen, vielgegliederten Bildung der Gegenwart. Das Christenthum — dies Eine ist ihm das Gewisseste — hat sich in seiner bisherigen Gestalt, wie es nur einem eng-abgeschlossenen Kreise des specifisch Religiösen angehörte, ausgelebt, es drängt über seine bisherigen Grenzen hinaus; das dürftige pietistische Schema genügt ebenso wenig wie der verknöcherte Dogmatismus. Dieser Drang aber geht dahin, seinen tief-religiösen Inhalt zu universalisiren, die ganze Fülle der in die menschliche Natur gelegten sittlichen Anlagen auszugestalten, die gesammte Cultur des Geschlechts zu durchdringen und zu beherrschen und so statt eines bloßen Privatchristenthums ein Volks-, und je länger je mehr ein Menschheitschristenthum her-

vorzubilden. Um dies zu erreichen, hat die Kirche die Aufgabe, sich der modernen Bildung, welche keineswegs eine so unchristliche ist, wie kurzsichtige Theologen wähnen, vielmehr von christlichen Elementen reich gesättigt, mit freundlichem Verständniß zu öffnen. Denn die verschriene Unkirchlichkeit so Vieler ist keineswegs überall mit religiöser Gleichgültigkeit und Bedürfnißlosigkeit Eins, vielmehr ist auf Seiten dieser Unkirchlichen oft ein zartes und echtes, wenn auch „unbewußtes“ Christenthum zu finden, wie es den lautesten Vorkämpfern der Kirche so gut wie verloren gegangen. Und dies „unbewußte“ Christenthum zu retten, die Versöhnung desselben mit der Wissenschaft, der sittlichen Arbeit und Bildung der Gegenwart zu finden, das ist die große Aufgabe derer, welche von der unzerstörbaren Lebenskraft des Christenthums überzeugt sind und für das Fortwirken seines Geistes kämpfen. So ist es denn für Rothe unzweifelhaft, daß gerade aus dieser scheinbaren Unchristlichkeit ein starker Umschwung zu Gunsten des Christenthums sich erheben wird, freilich nicht zu Gunsten der alten, ausgelebten Gestalt, der zu eng gewordenen Umkleidung. Denn das erscheint ihm schlechterdings unmöglich, daß der geistige Horizont des 16. und 17. Jahrhunderts, der ein für alle mal untergegangen, sich wieder für uns beengend zusammenschließe, daß gewisse Anschauungen und Vorstellungen, welche in dem alten System das ganze Lehrgebäude tragen, wie die von der Heiligen Schrift und ihrer Inspiration, die Athanasianische, oder irgendwelche wirkliche Trinitätslehre, die chalcedonensische Lehre von der Person Christi, die Anselmische oder irgendwelche juristische Genugthuungslehre, die Lehre von einer, wie auch immer verhüllten, Magie des Sakraments, je wieder im Großen und mit voller ehrlicher Gewißheit die Ueberzeugung der Gebildeten werden!!

Mit Rothe innig verbunden war Bunsen, und doch wieder so ganz verschieden von ihm, durch Studien, Geistesart und Lebensstellung! Ein reichbegabter Mann, von wärmstem Gefühl, erregtester Phantasie und vielseitigster Bildung! Er nahm, ähnlich wie Tholuck, mit dem er mancherlei Berührungen hatte, auch durch längern Verkehr in Rom nahe befreundet war, für seine theologischen Studien und Unternehmungen den Ausgang von der modernen Gläubigkeit des zweiten Decenniums dieses Jahrhunderts, das heißt von einer tiefen und innigen religiösen Erregtheit, die, vom Pietismus großgezogen, zugleich die verschiedensten Bildungselemente der Zeit, namentlich von der Romantik her, in sich aufgenommen hatte. Am nächsten verwandt war er seinem hohen, königlichen Freunde, dem geistreichen Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, sein alter ego in der ersten Zeit noch ungetrübter Regierung, und damals der oft genannte und viel gefürchtete Cultusminister der Zukunft. Auch bei ihm, wie bei seinem königlichen Herrn, war die Phantasie weitaus die glänzendste, alles andere beherrschende Geisteskraft, aber sie war zugleich mit einem so wunderbar reichen, encyklopädischen Wissen und mit so viel Geschmack und schöner, echt menschlicher Bildung gepaart, daß in diesem Manne ein geistiger Kosmos erschlossen schien, der sich wohl dem berühmten Werke unsers großen Naturforschers vergleichen ließ. Welch eine Fülle von Gelehrsamkeit und Bildung ist in diesen großen Sammelwerken über Rom, Aegypten und die biblische Welt niedergelegt! Ist es doch, als ob Bunsen durch Anlage wie Lebensstellung, durch den großartigsten Menschen- und Weltverkehr dazu berufen gewesen, die getrennten Völker zu vereinen, die entferntesten Zeiten und Zonen miteinander zu verbinden, Roms Denkmäler und Kunstsammlungen, Aegyptens Sprache und Ge-

tiker, Liturg und Philosoph, er war vor allem Theolog; — damit begannen seine dilettantischen Neigungen und damit endeten sie. Und so viel Phantastisches und Unfertiges, so viel Projectenmacherei auch seinen zahlreichen Schriften anhaften mag, es ging doch eine eigene Großartigkeit und Kühnheit durch alles hindurch, was er auf theoretischem wie praktischem Gebiet unternahm; durch seine geschichtlichen Entdeckungen, seine politischen Anschauungen, seine kritischen Divinationen, seine kirchlichen Verfassungsentwürfe!

Von eingreifender Bedeutung für die Theologie wurde Bunsen erst im zweiten Stadium seiner Entwickelung, in welchem er, mit seiner ganzen Vergangenheit brechend, in den schärfsten Gegensatz gegen die damals in voller Blüte und Macht stehende Kirchenpartei Preußens, die Stahl-Hengstenberg'sche Genossenschaft, trat, und in welchem der bisherige erklärte Liebling aller vornehm- und geistreich-frommen Kreise nun zu einem Gegenstande einmüthigen und unverhohlenen Abscheus wurde.

Der Grund zu dieser scharf herausfordernden Opposition

war die geistige Enge und Unduldsamkeit, der rücksichtslose Uebermuth des damals auf seinem Höhepunkte stehenden, siegesgewissen Lutherthums, das Bunsen's weiche, gemüthvolle Natur, seinen durch vielseitige Bildung erweiterten Sinn tief verletzen und die an den frischen Luftstrom englischer Freiheit gewöhnten Nerven wie betäubende Stickluft berühren mußte. In der That waren diese „Zeichen der Zeit“ (1855) bei allen sichtlichen Mängelu in Form und Inhalt, von großer einschlagender Wirkung, gleich einem wohlthätigen Gewitter nach langer Schwüle; sie waren für Bunsen selbst eine im Innersten befreiende, sittliche That. Es war ein Großes für den Mann der höchsten Verbindungen, diese alle auf einmal zu durchschneiden, für den an diplomatische Formen Gewöhnten, zur offensten Rücksichtslosigkeit fortzuschreiten, für den unter den „Gläubigen“ bis dahin wohl Gelittenen, den Kampf mit den Gläubigsten und Kirchlichsten aufzunehmen und die ganze Meute katholischer und protestantischer Pfaffen zu schäumender Wuth gegen sich aufzuhetzen. Aber die immer mehr offenbar werdende Gewissenlosigkeit dieser Partei hatte das protestantische Gewissen in ihm entflammt, der immer klarer hervortretende hierarchische Geist den an Glaubensfreiheit Gewöhnten zum völligen Bruche hingedrängt! Die eigentliche Adresse der Bunsen'schen Schrift ging an den königlichen Freund, den sie von den Umgarnungen der Hierarchen zu befreien und zu einer klaren Entscheidung zu drängen suchte. Sie verfehlte diesen Zweck. Friedrich Wilhelm IV., damals schon solcher Entscheidungen nicht mehr fähig, wählte nicht zwischen Bunsen und Stahl, sondern schwankte zwischen beiden. Dagegen hatte sie den Erfolg, daß vielen Kurzsichtigen die wahre Physiognomie und das letzte Ziel der Preußens Thron und Land in das Verderben ziehenden Fanatiker

offenbar wurde, daß sich vom Jahre 1855 der rasch eintretende Verfall dieser Partei vollzog.

Die nächste Veranlassung zu den „Zeichen der Zeit" war der Hirtenbrief des Bischofs Ketteler von Mainz, bei Gelegenheit der 1100jährigen Bonifaciusfeier, und die Rede Stahl's über christliche Toleranz im evangelischen Vereine zu Berlin. In diesen beiden Kundgebungen des katholischen Bischofs und des protestantischen Oberkirchenraths sah Bunsen die Signatur der Zeit, den großen Kampf des Tages zwischen Vereinsgeist und Hierarchie, zwischen Geistesfreiheit und Verfolgungssucht. Es handelte sich, wie er richtig erkannte, um das Recht der Persönlichkeit, der Selbstbestimmung in dem freiesten, innerlichsten und tiefsten Leben der Menschheit, der Religion, mit Einem Wort: um das Gewissen. So war denn der Grundgedanke dieser Schrift die Durchführung der Gewissensfreiheit in ihrer ganzen Unbedingtheit, wie sie aus dem Wesen des Christenthums, d. h. des wahren und innerlichen Christenthums, des Protestantismus, mit Nothwendigkeit folgt. Und so spitzte sich der Gegensatz von Bunsen und Stahl zu dem der wahren und der falschen Religionsfreiheit, des Gewissenschristenthums und des Kirchenchristenthums, der evangelischen Toleranz und der lutherischen Intoleranz zu. In der That hatte Bunsen recht, wenn er behauptete, die Stahl'sche Vorlesung habe richtiger den Titel führen sollen: „Ueber lutherische Intoleranz". Denn auch hier wurde, wie Stahl es anderwärts liebte, mit dem Worte ein trügerisches Spiel getrieben, die Toleranz zur Beschönigung der Intoleranz benutzt, die evangelische Freiheit des Glaubens [illegible] [illegible]. Stahl [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] das dürftigste [illegible], die Duldung gegen die [illegible] religiösen [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible]

Duldung aber sogleich ihre Schranke an der „göttlichen Wahrheit“ und der „Treue gegen das Bekenntniß“ gesetzt. So machte er es denn der Obrigkeit ausdrücklich zur Pflicht, diese „Treue gegen das Bekenntniß“ überall zu bewähren, das heißt: sobald die bemitleidenswerthe Ueberzeugung aus dem Innersten heraustrete, sobald sie es versuche zum Aussprechen durch das Wort, zur Darstellung im Cultus, zur Bildung von religiösen Gemeinschaften überzugehen, sobald sie sich ausbreite und dadurch Aergerniß gebe, zu unterdrücken und ihr das Recht der Existenz zu versagen. Es war der schneidendste Hohn, welcher hier über die christliche Toleranz ausgegossen wurde, und der ganze Unterschied zwischen dieser lutherischen Intoleranz und der katholischen Ketzerverfolgung des Mittelalters bestand darin, daß an die Stelle der criminellen Behandlung die polizeiliche — Beschränkungen, Bedrückungen und Verkümmerungen aller Art —, an die Stelle eines ehrlichen, kurzen Flammentodes die langsamen polizeilichen Todthetzereien treten sollten! Bunsen trat mit voller Gefühlsempörung gegen diese schmachvollen, in dem Polizeistaat und der Polizeikirche Preußens ihre Bestätigung findenden, Theorien auf, er sah in Stahl den Repräsentanten des bösen Geistes unserer Zeit, den Advocaten aller religiösen Unduldsamkeit, den Unterminirer der zu Recht bestehenden Union. Er wies mit überzeugender Wahrheit die abgeschmackte Verdächtigung zurück, als ob die Toleranzidee nur eine Frucht des Unglaubens und Indifferentismus, der französischen Revolution und der Aufklärung sei, er berief sich auf die englischen Independenten und Quäker, auf Milton, Leibnitz, Thomasius, in unserer Zeit auf die gläubigen Theologen Vinet und Merle d'Aubigné, und erinnerte an das große Wort von Coleridge: „Das Gewissen ist von Gott und so seine Freiheit“. Er sprach das Wort aus und betonte es

mit dem schärfsten Accent, welches am unliebsten von unsern Staatstheologen gehört wird und bereits wie vergessen war, das Wort: Gewissen. War es doch von dem unaufhörlichen Rabengekrächze „reine Lehre", „Bekenntnißtreue" völlig übertönt und bedurfte doch die in continentale Polizeianschauungen versunkene Welt einer so scharfen Hinweisung von einem so namhaften und hochstehenden Manne wie Bunsen, um sich vollkommen klar zu machen, wie mächtig und folgenreich die einfache Wahrheit: Die Religion gehört dem Gewissen, das Gewissen aber Gott. — Wenn Stahl und seine ganze Partei ihm zum Vorwurf machte, diese Schrift sei eine Importation englischer Anschauungen und Gedanken in die evangelische Kirche Deutschlands, so hatte sie in gewissem Sinne recht, und nur darin unrecht, zu übersehen, daß diese englischen Anschauungen und Gedanken ihre letzten Wurzeln im Christenthum selbst haben und ihre volle Durchbildung in der protestantischen Kirche, das ist in der Gewissenskirche, finden sollen.

Wol hat sich Bunsen in dieser alarmirenden Schrift manche Blöße gegeben durch die erhitzte, an Interjectionen reiche, die Leidenschaften aufrufende Sprache, durch die großen und weiten, oft über das Ziel hinausschießenden Worte, und Stahl hat in seiner Widerlegung („Stahl wider Bunsen") gleich einem geschickten Fechter den scharfen Dolch seines Spottes in diese Blößen hineingestoßen. Und doch — so überlegen sich Stahl dünkt in seiner höhnisch witzelnden, selbst unsere Heroen, „St. Lessing" und „St. Goethe", wie er sie nennt, nicht verschonenden Art, so klein und engherzig ist er, sittlich gemessen. Und so überschwänglich und des sichern Zielpunktes verfehlend auch Bunsen oft erscheint, der Eindrnck ist doch nicht zu verwischen, daß dieser Eifer aus einem warmen

und schönen Gemüth, aus einem reinen Wahrheitsenthusiasmus stammt und daß diese Gewissensreligion, welche er predigt, die Religion Jesu ist, die in offener Feindschaft wider die Religion aller Jesuiten, protestantischer wie katholischer, steht. — Ein großer und folgenreicher, von den Gegnern mit gebührender Entrüstung aufgenommener Gedanke, welcher sich durch diese ganze Schrift hindurchzieht, ist ferner der, daß das Christenthum in seiner ersten Entstehungsform den semitischen Typus an sich trägt, daß derselbe aber nicht zu seinem eigentlichen und ewigen Wesen gehört, vielmehr im Fortschritt der Weltgeschichte umgebildet und ins „Japhetische" übersetzt werden soll. So heißt es in einer Hauptstelle der viel genannten Schrift: „Die christliche Religion ist im semitischen Stamm, im jüdischen Volk, entstanden; ihr Stifter selbst war ein Jude nach dem Fleisch, und die Urkunden derselben, das ist die Heilige Schrift, können daher nicht anders als in semitischer Vorstellung und Sprache verfaßt sein. Auch das Neue Testament wurzelt in semitisch-abrahamitischen Ideen. In dieser Gestalt haben die japhetischen (iranischen, germanischen) Völker, welche jetzt Träger der Weltgeschichte sind, sie erhalten. Diese müssen daher die semitische Vorstellungsweise, da sie nicht Religion, sondern nur fremde Nationalität ist, ausscheiden, sie in das Japhetische übersetzen. Das Japhetische ist aber auch an sich das Höhere, ist der philosophische Geist, die Betrachtung der Geschichte als Verwirklichung ewiger Ideen, deren die Semiten unfähig waren, die mit den Griechen beginnt und durch die Römer hindurch zuletzt in den Germanen ihren Gipfel erreicht. Erst durch die Uebertragung ins Japhetische wird die religiöse Ueberlieferung der Heiligen Schrift, der ungöttlichen, nationalen Beimischung entkleidet, reine Menschheitssache, reine Wahrheit."

Ganz ebenso wie Bunsen innerhalb der Offenbarung des Christenthums eine Fortentwickelung annahm, erweiterte er auch nach rückwärts die Offenbarung, beschränkte sie nicht allein auf das jüdische Volk, sondern fand ihre Spuren wieder in der ganzen Weltgeschichte, unter allen Völkern und Zeiten. Diese Universalität der Offenbarung, dies Hindurchleuchten des göttlichen Geistes durch das religiöse Bewußtsein aller Völker ist in der Schrift: „Gott in der Geschichte" (1857) in einer Reihe von großartigen Gestalten, in geistvollster Conception, zur Anschauung gebracht.

Die mächtigste Einwirkung auf das gesammte deutsche Volk versprach sich Bunsen von seinem großen, im Jahre 1858 begonnenen, leider nicht mehr von ihm vollendeten, Bibelwerk. Dasselbe sollte, ähnlich wie Humboldt's Kosmos, die reife Frucht eines langjährigen Denkens und Strebens sein. Er hatte sein volles Mannesleben an die planmäßige Ausbildung dieser fast übermächtigen Aufgabe gesetzt, er wollte im Greisesalter die begeisterten Gelübde der Jugend zahlen. Freilich erfüllte dies Werk bei aller Bedeutsamkeit seines Inhalts die Erwartungen nicht, die er selbst und viele mit ihm darauf gesetzt hatten. Es war für die „Gemeinde" bestimmt, sollte ein christliches Volks- und Erziehungsbuch werden und entbehrte doch am meisten gerade derjenigen Eigenschaften, die für ein solches Werk die nothwendigsten sind. Ihm fehlten die Grundbedingungen echter Popularität: Klarheit und Einfachheit der Form, Beschränkung des Inhalts auf das Nothwendige und Unwiderlegliche. Aber wenn es auch nicht den Weg in die Gemeinde fand, war es doch für die theologische Welt reich an neuen Anregungen und befruchtenden Gedanken. Bunsen steht in den Fragen der biblischen Kritik im wesentlichen auf dem Boden der Vermittelungstheologie, sucht aber

überall neue und eigenthümliche Lösungen der Probleme. Er rühmt sich, in den Grundsätzen philologischer Kritik auferzogen zu sein, und will dieselben auch für die Schriften des Alten und Neuen Testaments zur Anwendung bringen. Er spricht gern von dem „wiederherstellenden Charakter" der höhern Kritik und versteht darunter eine divinatorische Geisteskraft, durch welche aus allen Anzweiflungen und Ausscheidungen der feste Kern des Echten mit Sicherheit herausgefunden wird. Schon in seiner Schrift über die Ignatianischen Briefe (1847) und über Hippolyt und seine Zeit (1852) hatte er Proben dieser „wiederherstellenden" Kritik gegeben. Dieselben erinnern am meisten an die Arbeiten Ewald's, dem er überhaupt in der Verbindung einer phantastischen, willkürlich construirenden Neigung mit philologischer Gelehrsamkeit am nächsten verwandt ist. Auch in der starken Antipathie gegen Baur und seine Schule und in der turbulenten, absprechenden Art, mit welcher er über diese Kritiker sich ausläßt, steht er ihm ganz nahe. „Es ist eine leichtsinnige Verblendung und ein bitterer Hohn", so beginnt er gleich in seiner Einleitung, „wenn jetzt unter uns und anderwärts Männer aufstehen, welche sich oder uns glauben machen wollen, es könne bei Annahme von dem unhistorischen Charakter des Evangelium Johannes ein gemeindliches Christenthum ferner bestehen. Ist das Evangelium Johannes kein geschichtlicher Bericht des Augenzeugen, so gibt es keinen geschichtlichen Christus und ohne einen geschichtlichen Christus ist der gemeindliche Christenglaube ein Wahn, alles christliche Bekenntniß Heuchelei oder Täuschung, die christliche Gottesverehrung Gaukelei, die Reformation endlich ein Verbrechen oder ein Wahnsinn." Diese sich in bedenklichem Maße bis zur äußersten Erhitzung steigernden Declamationen, die oft wiederkehren, sind offenbar für die

kritische Stimmung sehr ungünstig und um so auffälliger, da das Evangelium des Matthäus so ganz ohne Bedenken der Kritik zum Opfer gebracht wird. Wenn Johannes überall gegen Matthäus recht behält, wenn dort überall die rein geschichtlich fortschreitende (!) Denkschrift eines Augenzeugen erkannt und nach ihr der Werth der Synoptiker bestimmt wird, so heißt das doch nicht mit gleichem Maß und Gewicht messen! Denn wie man auch über den Verfasser des vierten Evangeliums denken mag, daß dieses nicht eine „rein geschichtlich fortschreitende Denkschrift eines Augenzeugen", sondern eine freie Bearbeitung des historischen Stoffs nach höhern, ideellen Gesichtspunkten ist — das haben doch nicht allein die Tübinger behauptet, sondern mit ihnen fast alle unbefangene Kritiker unserer Tage eingestanden!

Neben Rothe und Bunsen ist es Schenkel, der, als der dritte, diesen beiden nahe verbunden und ihr tapferer Kampfgenosse, sich, gleich ihnen, von manchen Täuschungen früherer Entwickelungsstufen losgerungen, manche alte und beengende Verbindungen muthig zerrissen und, seinem innersten Gewissenstrieb folgend, mit der vollen Freudigkeit selbst erfahrener und erkämpfter Wahrheit sich mitten in den lebendigen Strom der Gegenwart hineingegeben hat. — Er war eine Zeit lang das Schoskind der Vermittelungstheologen, ihre Stütze und Hoffnung, aber er hat nie innerlich zu ihnen gehört und konnte seiner ganzen kraftvollen und geistig-gesunden Eigenthümlichkeit nach in dieser weichen und lauen Temperatur nicht lange aushalten. — Ein Schweizer von Geburt, ein Schüler des klaren, kritisch-unbeugsamen de Wette, wurde er früh schon in die politisch-kirchlichen Kämpfe seiner Heimat während der dreißiger Jahre hineingezogen, früh schon zum Kampfe geübt und in ihm gestählt. Hier in der freien Schweiz,

unter seinen kräftigen, an den Ringkampf gewöhnten Landsleuten, hat er die schönen Anlagen seiner Natur rasch entwickelt und sich die elastische Schwungkraft und immer bereite Schlagfertigkeit erworben, mit der er so wirksam in die Entwickelungskämpfe der deutschen Kirche eingreifen sollte. — Der unreife, politisch-kirchliche Radicalismus jener Zeit, wie er namentlich in der Schweiz roh und zerstörend auftrat, führte ihn in das Lager der gemäßigt Conservativen, hielt ihn aber nicht ab, gegen das im Stillen minirende ultramontane Treiben die Stimme zu erheben und den Krypto-Katholicismus seines Amtsgenossen Hurter vor das Gericht der Oeffentlichkeit zu ziehen. Als er, vornehmlich durch Ullmann's und Umbreit's Bemühungen, an die Universität Heidelberg berufen wurde, hielten diese Männer ihn für einen ihnen ganz Ergebenen, eine jugendliche-hoffnungsreiche Kraft, die ihrer bereits verblühenden Theologie neue Frische und Ansehen geben sollte. Sie wurden bitter getäuscht. Sie hatten keine Ahnung von dem freien und selbständigen Schweizergeist dieses Mannes, der bald das Leitseil ihrer Aengstlichkeit abwerfen, ihre Diplomatenkünste keck durchkreuzen und sich durch die Verpuppungen der Vermittelungstheologie, in die er sich eingesponnen, mit eigener Kraft hindurcharbeiten sollte. Wol niemand hat so gründlich wie er, aus eigenster Anschauung und nächster Nähe, alle die Schwächen, Halbheiten und kleinen Künste der Vermittler in Theorie und Praxis kennen und hassen gelernt und sich darum mit so voller Entschiedenheit von ihnen abgewandt. Mochten auch seine theologischen Ueberzeugungen mit denen dieser Männer noch an vielen Punkten zusammentreffen, ein Charakterzug sehr wesentlicher Art unterschied ihn von jenen, der des Muthes, des thatkräftigen, dem Leben zugewandten Geistes. Er war nicht Doctrinär wie sie. Er hatte sich

ein offenes Auge erhalten für das Volk, seine starken und gesunden Instincte. Er verabscheute die Künsteleien in der Kirche, wie sie in den liturgischen Experimenten der Herren Ullmann und Bähr lautesten Unwillen hervorriefen. Er verschmähte es nicht, sich an die Gemeinden zu wenden, sich an die Spitze der immer höher anschwellenden Bewegung zu stellen, um sie zu einem vernünftigen, durch Maß und Einsicht geleiteten Erfolge zu führen. Er liebte ja den frischen und fröhlichen Kampf eines guten Gewissens und scheute sich nicht vor dem Vorwurf der „Agitation"; er liebte auch den offenen Angriff und blieb nicht, wie jene, in vorsichtiger Reserve stehen. Darum fiel ihm und den Seinen der Sieg zu, einer der vollkommensten und reinsten, die je erkämpft wurden, für welche die badische Kirche ihm noch auf lange Zeiten dankbar bleiben wird. Den ersten Anstoß zur Lossagung von der schlechten Vermittelei gab ihm Bunsen's Schrift „Die Zeichen der Zeit", und der enge persönliche Verkehr mit ihm. Er erkannte, daß nunmehr die Zeit gekommen, Partei zu ergreifen, daß eine mittlere Stellung unmöglich geworden, daß die bis auf den Tod zu bekämpfende Partei die hierarchisch-katholisirende Stahl's und seiner Genossen sei, und daß es sich in diesem Kampfe um nichts geringeres als um die Erhaltung und Fortbildung der Reformation oder um ihr Preisgeben handle. So trat er mit scharfem Geistesschwert an der Seite Bunsen's auf den Kampfplatz. In den dann folgenden innern Entwickelungskrisen der badischen Kirche, der Agenden-, der Concordats- und der Verfassungsfrage stand er überall in vorderster Reihe, theilte die Losungen aus und hat durch wissenschaftliche Schärfe, durch glücklich ausgeprägte Schlagworte, wie durch großes, praktisches und organisatorisches Geschick, durch die seltene Verbindung voller Entschiedenheit und kluger

Mäßigung, den wesentlichsten Antheil an dem glücklichen Erfolge dieser kirchlichen Streitigkeiten gehabt.

Seine bedeutendste wissenschaftliche Arbeit ist die „Ueber das Wesen des Protestantismus“ (1. Aufl., 1847, 2. völlig umgearbeitete, 1862). Die Studien, welche er zu diesem Werke gemacht, die Gedanken, welche er hier niedergelegt, bilden die eigentliche Substanz seiner Theologie und kehren in den verschiedensten Wendungen wieder, wenn sie auch im Verlaufe der Zeit eine vollkommenere Klärung, eine reichere Ausführung und Anwendung auf alle Fragen der Gegenwart erfahren haben. Der Protestantismus, das ist der Grundgedanke, ist nicht eine vergangene und fertige Thatsache, sondern ein großes, lebendiges, noch immer fortwirkendes Princip, nicht ein System von Lehren und Einrichtungen, sondern eine immer gründlicher zu lösende Aufgabe; es ist das Princip „des auf dem Gewissensgrundsatze ruhenden, freien evangelischen Gemeindebewußtseins“, welches von seinem Mittelpunkt, der tiefgehenden Gewissenserregung, aus, Menschen, Völker und Staaten, die Gesellschaft, alle individuellen Kreise und alle socialen Gebiete zu erneuern und umzugestalten die Bestimmung hat. So ist denn die klare Erkenntniß und volle Durcharbeitung dieses Princips und der Kampf mit dem entgegenwirkenden katholischen, das die protestantische Theologie und Kirchengemeinschaft selbst tief ergriffen und mit seinem Gifte inficirt hat, die große Aufgabe der Zeit, der Mittelpunkt alles Strebens und Kämpfens, das Maß, nach dem aller geistige und sittliche Werth zu messen ist. Schenkel's Streben in diesem Werke geht dahin, den deutschen Protestantismus in seinem tiefsten und geheimsten, vielen noch immer verborgenen, Walten an das Licht zu stellen, diese große, weltgeschichtliche Erscheinung in ihren ursprüng-

lichen Wurzeln, Trieben und Kräften zu begreifen und von hier aus in geschichtlich-lebendiger Weise für die Aufgabe und das Ziel unserer Kirche, für Gegenwart und Zukunft die richtigen Schlüsse zu thun. Ihm fällt also nicht das „Wesen des Protestantismus" zusammen mit der ersten Erscheinungsform desselben, mit der officiellen lutherischen Kirche und ihrer Ausprägung in Lehre und Kirchenordnungen, wie sie das 16. Jahrhundert in unklarer und geistig verengter Gestalt hervorgebracht hat. Vielmehr geht er auf das diesem ersten festen Niederschlag, dem Werk der Fürsten und Theologen, vorangehende mächtige, noch in weiten Ufern strömende Geistesleben zurück, und schließt auch die Gedanken und Absichten solcher Männer, welche zur Zeit der Reformation in zweiter Linie standen oder gar als Häretiker zurückgedrängt und ausgeschlossen wurden — der Humanisten, Schwarmgeister und Theosophen — mit in den Kreis seiner Darstellung ein. Er geht vor allem auf den ersten heldenhaften und wahrhaft reformatorischen Luther zurück, der noch ganz von der tiefsten Innerlichkeit des Glaubens bewegt wurde und erst später, mit sich selbst uneins und seinem eigenen Werk mistrauend, vom Gewissensglauben auf den Autoritäts- und Traditionsglauben zurücksank. Er macht darauf aufmerksam, wie von einer Theologie Luther's, im Sinne unserer Lutheraner, gar nicht die Rede sein könne, wie vielmehr in diesem merkwürdigen, leidenschaftlich-bewegten Manne die widersprechendsten Vorstellungen und Richtungen sich durchkreuzen, wie der Mönch und der Reformator in einem Kampfe auf Leben und Tod miteinander ringen, wie der crassfeste Aberglauben einer aufgeregten Bergmannsphantasie und der lichtvolle Seherblick eines erhabenen Propheten wunderbar sich in Eins zusammenschließen. Er weist hin auf die großen, zu Anfang noch unbegrenzten und darum später

wieder so eng umschlossenen und verstümmelten Gedanken des allein beseligenden und allein rechtfertigenden Glaubens, des Zeugnisses des Heiligen Geistes, des allgemeinen Priesterthums, der unsichtbaren Kirche, und läßt die rechte Lösung all dieser harten Widersprüche, in welche Luther's gewaltiger Eigensinn und mit ihm die ganze lutherische Kirche sich verirrt, als die Aufgabe der Gegenwart erkennen. Er hebt auch besonders und mit vollstem Rechte hervor, wie in der Schweizerischen Reformation, und namentlich in Zwingli, von Anbeginn ein Gegengewicht gegen manche Verirrungen der Lutheraner gegeben sei, wie sich hier ein praktisch-sittlicher Geisteszug rege, der schon in der Lehre vom Glauben, als einem Willensact, einer sittlichen That, sich offenbare und von diesem Mittelpunkt aus das ganze Lehrsystem durchdringe. So kommt er endlich zu dem Schlusse, daß der Gewissensglaube und die Gewissensthat, in welcher der Mensch sich mit seinem tiefsten Lebensgrunde, seinem Gott, zusammenschließt und seiner froh und gewiß wird, schon in Luther selbst der Antrieb seines Auftretens und Wirkens gewesen, wie sich dies in den so oft wiederkehrenden Wendungen: „Ich bin gefangen in meinem Gewissen“, oder: „Es ist weder sicher, noch gerathen, wider das Gewissen etwas zu thun“, deutlich offenbare. Bei dieser Anschauung von dem Wesen der Reformation nahm Schenkel auch von Anfang an eine ganz andere Stellung zur Union ein, als die Consensusmänner Nitzsch und J. Müller. Er wollte von einem äußerlich zusammengeflickten Consensus nichts wissen. Er fand diesen Consensus nicht in den articulirten Symbolen, sondern in dem diesen Symbolen weit voran- und weit über sie hinausgehenden Grundprincip. Er blickte nicht ängstlich auf die Lehrfragen beider Confessionen zurück, sondern auf den lebendigen Grundtrieb und richtete so, indem er

bis auf dies letzte unsichtbare und unarticulirte Wollen zurückging, seinen Blick nicht auf eine abgestorbene Vergangenheit mit ihren veralteten Lehrformen, sondern auf Gegenwart und Zukunft, in welcher erst das reformatorische Princip zu seiner vollen und reinen Ausgestaltung kommen solle. Nach seiner Auffassung war in der sächsischen wie der schweizerischen Reformation der ursprüngliche Heils- und Gewissenstrieb derselbe, sodaß der erste Ausgangspunkt ebenso wenig wie die letzten Ziele auseinandergehen. „Derselbe Wahrheitssinn, dasselbe Freiheitsbedürfniß, dasselbe Verlangen nach freier Selbstbestimmung im Gemeinschaftsleben, nur mit dem Unterschiede, daß der lutherische Protestantismus noch in dem massiv-realistischen Vorstellungskreise des Mittelalters theilweise stehen geblieben, während der reformirte Protestantismus bereits für die Ideen mit Mitteln moderner Wissenschaft arbeitet, dagegen wieder nicht selten einem idealistischen Determinismus verfällt."

Das Ergebniß dieser Forschungen in der großen Vergangenheit unserer Kirche war die Hoffnung und Hinweisung darauf, daß dieselbe einer Wiedergeburt aus dem Gewissen warte und nur durch sie aus den katholischen Verpuppungen sich herausretten könne, die Ueberzeugung, daß Religion und Sittlichkeit ihre gemeinsame Lebenswurzel in dem Gewissen habe. — Und das ist der Gedanke, welcher in seinem zweiten größern Werke, seiner Dogmatik (1858 u. 59, 2 Bde.), alles bestimmt. Sie ist, wie es schon in ihrem Titel heißt, „vom Standpunkt des Gewissens" geschrieben. — Das „Gewissen" ist das große Schlagwort, welches Bunsen schon als eine unwiderstehliche, alle Gemüther erobernde Macht in das Feld geführt hatte. Er hatte dem Gewissen noch die Vernunft hinzugefügt und dadurch die alt-rationalistische Vernunft über sich selbst erhoben und zu ihrer tiefern Wahrheit hingeführt. Schenkel

schloß sich an die wissenschaftlichen Forschungen über den Ursprung der Religion, über die specifisch-religiöse Function, wie sie von Schleiermacher so mächtige und entscheidende Anregung erhalten, an und verbesserte die Schleiermacher'sche Lehre vom Gefühl dahin, daß das religiöse Organ das Centralorgan des Geistes, der innerste Mittelpunkt des Selbstbewußtseins sei, in welchem der sittliche und intellectuelle Factor noch zusammengeschlossen und aus welchem mit Nothwendigkeit die sittliche That, wie die wissenschaftliche Erkenntniß hervorgehe. Diese verbessernde Modification der Schleiermacher'schen Lehre war allerdings nichts Neues. Neu aber und ein glücklicher Fund für die Dogmatik war die Ausprägung des Wortes „Gewissen" für dies tiefste und innerlichste Leben des Subjects. Schenkel hob noch besonders — im Anschluß an Rothe — hervor, daß das Gewissen zugleich eine religiöse und eine sittliche Bedeutung habe und in dem Sinne, in welchem es hier zur Geltung komme, die tiefste Synthese des religiösen und des sittlichen Factors sei. Er führte außerdem aus, daß das Gewissen keineswegs nur subjectiver Natur sei und die letzte Zuspitzung der Subjectivität bedeute, daß es vielmehr denjenigen Punkt im Innersten des Selbstbewußtseins bezeichne, welcher mit dem ewigen Wahrheitsgrunde selbst zusammengeschlossen, in welchem das Subject den Urgrund aller Dinge in seiner eigenen Lebens- und Wesensmitte habe. — So vollkommen wahr dieser Grundgedanke der Schenkel'schen Dogmatik, so sehr kam es doch auch wieder auf die Durchführung desselben in allen einzelnen Lehrsätzen an. Und hier begegnen wir wol öfter noch solchen Reihen von dogmatischen Reflexionen, welche nicht aus dem religiösen Gewissen der Gegenwart stammen und nicht vor seinem Forum die unerbittliche Prüfung bestanden haben, die

vielmehr einer theologischen Tradition angehören, welche bereits im Absterben begriffen ist und nur äußerlich mit dem Gewissen in Verbindung gesetzt wird. Sicherlich würde bei einer erneuten Revision dieses reichen und geistvoll durchgearbeiteten Werks noch mancher Ballast der Vermittelungstheologie über Bord geworfen werden, noch manche künstliche Construction einer ganz einfachen Wahrheitsfassung weichen. Und auch darüber würden wir dann wol bestimmtere Belehrung erhalten, welche Stellung dem Gewissen in dem christlichen Lehrsystem gebühre, ob es nur eine receptive und höchstens kritische Kraft sei, nur das Organ zur Aufnahme der göttlichen Offenbarung und zur Sichtung ihres Inhalts, oder ob es zugleich eine schöpferische Kraft sei, eine neue Wahrheitsquelle, selbst eine Offenbarung, die jüngste, frischeste, innerlichste und individuellste, welche wol aus den alten Offenbarungsurkunden ihre Nahrung zieht und durch sie immer neu belebt wird, aber auch nach Inhalt und Form über sie hinausgeht.

Das zweite große Schlagwort neben dem „Gewissen“ ist bei Schenkel „die Gemeinde“. Sie ist das öffentliche, das allgemeine Gewissen. In ihr tritt das Gewissen heraus aus der Eingeschlossenheit in das partielle Leben des Individuums, gewinnt den Charakter der Allgemeingültigkeit, der Objectivität. Und doch ist sie nur wieder eine andere, höhere Form des Gewissens. Sie stellt die christliche Frömmigkeit dar in unmittelbarer lebensvoller Gestalt, noch erfüllt von den sittlichen Lebensmächten, noch bewegt von den wahrhaftigen Herzensbedürfnissen des Volks, noch durchdrungen von allen Bildungselementen der Zeit, noch nicht losgelöst von ihrem mütterlichen Boden durch die künstliche Dogmatik einer engherzigen Theologenzunft. Das ist die ideale Bedeutung der

Gemeinde! Sie ist das christliche Gewissen der Gemeinschaft! In diesem Sinne ist sie die Grundlage und der Lebensquell aller Kirchenverfassung, und die große Aufgabe der Zeit besteht darin, von der bevormundeten, bureaukratisch-hierarchischen Geistlichkeitskirche zur freien Gemeinde- und Volkskirche überzugehen, aus den Tiefen des christlichen Volksgewissens die Kirche von neuem aufzuerbauen! Es gilt, den offenen Zwiespalt zwischen dem Gemeindebewußtsein und der Theologenlehre zu überwinden, über die Kluft zwischen den Dienern der Kirche und ihren Gemeinden, die sich in den letzten Jahren immer weiter aufgethan und immer erschreckender hervorgetreten, zwischen den Predigten der Pastoren und den Bedürfnissen der Gebildeten, zwischen der alten Dogmatik und dem neuen Geist, hinwegzukommen. Und das kann nur dann erreicht werden, wenn die Geistlichen nicht über der Gemeinde stehen, als mit übernatürlichen Vollmachten ausgerüstete, sondern mitten in ihr, sodaß sie aus ihr heraus das Wort des Heils verkündigen und täglich neue Lebenskräfte schöpfen. So sollen sie denn, wie Schenkel es in der vortrefflichen Schrift „Ueber die Bildung der evangelischen Theologen" (1863) unserer Jugend und ihren Lehrern mit warmer Beredsamkeit ans Herz gelegt hat, nicht ein abgeschlossenes Standesbewußtsein nähren, sondern das Gemeindebewußtsein in reinster und kräftigster Weise entwickeln. Sie sollen ja herangebildet werden, nicht zu Gnadenmittlern und Verwaltern magischer Kräfte, sondern zu evangelischen Predigern, zu Seelsorgern, zu Armenpflegern, zu Jugendlehrern, zu herzlichen, mittheilsamen Berathern und Freunden aller Hülfesuchenden. Die protestantische Kirche will keine Priester; der Gegensatz eines weltlichen und geistlichen Standes gehört nicht mehr unserer Zeit, sondern dem katholischen

Mittelalter an. Unsere Theologen sollen für das Leben in und mit der Gemeinde gebildet werden! So soll denn auch der frische und fröhliche Natursinn nicht durch früh schon angewöhnte fromme Manieren unterdrückt werden, vielmehr das, was die höchste Weihe und Würde alles menschlichen Thuns ist, die sich selbst bestimmende, aus dem Innersten dringende sittliche Freudigkeit und Kraft, soll ihnen im besonderm Maße eigen sein! — Diese Gedanken über die Gemeinde und die Stellung und Bildung des geistlichen Standes in ihr, diese Forderung einer aus der Mitte und Fülle des religiösen Volkslebens wieder auferstehenden Kirche, dieser Kampf gegen alles hierarchische Wesen, alle katholisirenden Amtsdoctrinen, stellen Schenkel mitten in den brennendsten Streit der Gegenwart und machen ihn zu einem Vorkämpfer und Fahnenträger der freien Theologie. Hier — auf dem Boden der kirchlichen Praxis und der Verfassungsfragen, nicht auf dem der Dogmatik, muß der große Gegensatz der alten und neuen Weltanschauung ausgekämpft, hier muß der Sieg gegen alle Ueberbleibsel, wie alle Consequenzen der supranaturalen Vorstellungen gewonnen werden!

Viertes Kapitel.

Die freie Theologie. Die Umbildungen des Rationalismus: Hase und Rückert. Die echten Schüler Schleiermacher's. Die antidogmatische Union. Die protestantische Kirchenzeitung. Alexander Schweizer und die Schweizer Theologie. Die Zeitstimmen.

Schon mit Schenkel haben wir den Boden der freien Theologie betreten. In seinem Kampfe gegen den Traditionalismus vom Standpunkt des Gewissensglaubens, gegen den Hierarchismus vom Recht der Gemeinde aus, in seiner unzertrennlichen Vereinigung des Religiösen und Sittlichen liegen bereits eingeschlossen alle Keime der Zukunft, alle nothwendigen Umschmelzungen der alten supranaturalistischen Dogmatik in die moderne Weltanschauung, in ein religiös-sittliches Gedankensystem. Freilich ist der Kampf hier vorzugsweise auf das praktische Gebiet verlegt. Dagegen ist die wissenschaftliche Auflösung und Ueberwindung der Willkür- und Wundertheologie theils durch die Fortbildner des Rationalismus, theils durch die eigentlichen Schüler Schleiermacher's, theils durch die in den Wegen Hegel's und Baur's fortschreitenden Theologen vollzogen.

Die Fortbildung des Rationalismus aus dem Geiste der neuen Zeit, die Bereicherung und Vertiefung desselben durch alle aus der modernen Bildung in Kunst und Wissenschaft zugeflossenen Elemente, durch alle Fortschritte der Philosophie und der Geschichtschreibung, stellt sich in niemand so vollkommen und so glänzend dar als in Hase. Er ist noch von dem romantischen Hauch berührt. Die Vorliebe für die Kunst ist bei ihm so mächtig und überwiegend, wie bei keinem andern Theologen. Der Sinn für die Vergangenheit, namentlich des Mittelalters, und die Gabe liebevollen Hineinlebens in sie ist so entwickelt, wie sie nur je bei den katholisirenden und katholisch gewordenen Romantikern gefunden wurde. Er war ja der erste, welcher die Darstellung der kirchlichen Kunst als wesentlichen Bestandtheil in die Kirchengeschichte aufnahm. Er hat noch in seinem letzten und bedeutendsten Werk, seiner „Protestantischen Polemik", in den letzten Abschnitten über katholischen Cultus und Kunst die vollgültigsten Proben gerechter Würdigung und zarten, sinnigen Eingehens in das Leben und Schaffen des katholischen Mittelalters abgelegt. Und dennoch ist er nichts weniger als ein Romantiker. Nicht einmal ein romantischer Theolog im Sinne Tholuck's, obgleich er tiefer als dieser aus dem Geist der Romantik und ihres Philosophen, Schelling's, geschöpft. Wurde er doch eine Zeit lang von den alten, stumpfsinnigen Rationalisten geradezu den Schellingianern zugezählt, weil er in seiner Erstlingsschrift, „Des alten Pfarrers Testament" (1824), die Schelling'sche Philosophie mit Begeisterung hervorgehoben und in glänzenden Farben zur Darstellung gebracht hatte. Sie übersahen, daß er schon hier hinzugefügt, die Einfachheit des Evangeliums stehe hoch über dieser Pracht der Weltweisheit. —

Warum Hase bei diesen Neigungen und Anlagen nie in die gefährlichen romantischen Strudel hinabgezogen, nicht einmal in der Weise Tholuck's zu einem alles beweisenden und beschwichtigenden Phantasietheologen geworden? Darum — weil er ein gutes, protestantisches Gewissen sich bewahrte, weil seine Liebe zur Wahrheit größer war als sein Kunstenthusiasmus, weil die eigene Ueberzeugung und praktische Lebensrichtung bei ihm noch verschieden war von einer künstlichen und künstlerischen Versetzung in die Vergangenheit, weil der männlich-sittliche Geist eines Lessing, Kant, Fichte in ihm lebendig war und mächtiger als alle andern Neigungen seiner reich begabten, ästhetischen Natur. So blieb er denn ein rationaler Theologe. Sich selbst treu von Anfang bis zu Ende, alle Ideale der Jugend liebevoll sich bewahrend und im reifern Alter durch die Wissenschaft verklärend; nie den feigen Selbstbelügungen einer sittlich entarteten Theologie, wie sie auf dem Sumpfboden unklarer Romantik und abstracter Speculation erwuchs und unter dem politischen Druck der letzten Decennien hoch aufschoß — auch nur mit Einem gefälligen Wort nachgebend. „Immer derselbe", höhnte ihn Hengstenberg. „Ja, immer derselbe", antwortete er in edlem und gerechtem Selbstgefühl, „wenigstens soweit derselbe, daß ich mit Zuversicht hoffe, nie unter der Einwirkung äußerlicher Beweggründe ein anderer zu werden." — Schon in den „Theologischen Streitschriften" vom Jahre 1834 rechtfertigt sich Hase gegen den von den alten Rationalisten erhobenen Vorwurf des Schellingianismus und Pantheismus und hebt hier mit vollkommener Klarheit die wesentlichen Unterschiede hervor, welche ihn bei aller Anerkennung der tiefsinnigen Gedanken von dieser neuen Speculation trennen. — Das alles beherrschende Princip seiner Dogmatik war ja die rela-

tive Freiheit des Menschen; die auf ihr ruhende Liebe zu Gott; die aus ihr folgende Forderung des „unendlichen Strebens“, das ist der Unsterblichkeit und des persönlichen Gottes, der aus freier Liebe die Welt schafft und zur Vollendung des creatürlichen Lebens im Reiche Gottes hinführt. So war denn auch die Trinität, welche er lehrte, eine ganz andere als die Schelling's, die zu einem physischen Weltereigniß, zu einem theogonischen Proceß sich umwandte, während sie bei ihm eine ethische blieb und auf den praktisch-biblischen Gehalt zurückgeführt wurde. Ueberhaupt vindicirte er mit vollem Bewußtsein seinem theologischen System den ethischen Charakter und gründete es, als auf den festesten Grund, auf die religiös-sittliche Freiheit des Menschen in seinem Unterschiede von Gott, wie in seiner auf der tiefsten Einheit ruhenden Liebe und dem unendlichen Streben nach Gemeinschaft mit ihm. Dies ethische Princip ist ja der unzerstörbare Wahrheitskern des Rationalismus. Ihn festgehalten und nach allen Seiten hin, sowol gegen den Pantheismus, Fatalismus und die gnostisirenden Ausläufer der Schelling-Hegel'schen Speculation, als gegen alle äußerlichen, juridischen und magischen Vorstellungen, wie sie im orthodoxen Lehrsystem herrschen, klar herausgebildet zu haben — ist das große Verdienst Hase's. — So hat er denn sich nie gescheut, sich einen rationalen Theologen zu nennen, sich zu dem Princip des Rationalismus, „nichts für wahr zu halten, als was durch klare und unzweifelhafte Vernunftgründe gerechtfertigt werden kann“, offen zu bekennen. Freilich unterschied er sehr bestimmt zwischen dem alten, verkommenen Rationalismus, den er bekämpfte, und diesem rationalen Princip, das er mit aller Kraft aufrecht erhielt, und diese Unterscheidung ist es eben, welche ihm einen so ehrenvollen Platz in unserer Theologie erworben hat. Die schon

genannte kleine, aber nach Inhalt und Form classische Schrift, ein Meisterstück feiner, geistig-vornehmer Polemik (die „Theologischen Streitschriften“ vom Jahre 1834), ist insofern Epoche machend und verdient immer von neuem gelesen zu werden, als in ihr der alte, geistesarme, aber noch immer hochmüthig verdammende und sich der ganzen neuen Wissenschaft in verblendeter Selbstüberhebung entgegenstellende Rationalismus in der Person seines sichtbaren Oberhauptes zu Weimar auf immer vernichtet wurde; — vernichtet — nicht von einem Rechtgläubigen oder Supranaturalisten, sondern von einem hochgebildeten, der freiesten Wissenschaft ergebenen Theologen. Wie einst Lessing sich gegen die falsche und oberflächliche Aufklärerei, Fichte gegen Nicolai und seinen geistlosen Anhang erhoben, so nun Hase gegen Röhr und seine bereits lächerlich gewordenen rationalistischen Verdammungsbullen. Es war dieser Sieg ein vollkommener, aber bedeutender noch als durch die Vernichtung des alten Rationalismus durch die Gewinnung eines neuen wissenschaftlichen Bodens für die wahrhaft rationale, mit allen Waffen des Geistes und der Bildung ausgerüstete, Theologie. Hase hat in diesen Streitschriften gegen die falsche Vernunft und ihre Anmaßungen für die wahre und ihre unveräußerlichen Rechte gekämpft. In der That war es nöthig, endlich über den alles verwirrenden Streit zwischen den Rationalisten und Supranaturalisten hinauszukommen. Schleiermacher hatte es leider und zum Verderben seiner Anhänger unterlassen, in dieser Frage ein ernstes und aufrichtiges Wort zu sprechen; er hatte sich nur mit Abneigung von den hohlen Phrasen und dem nüchternen Verstandeswesen der damaligen Rationalisten abgewandt, nicht aber dem unveräußerlichen Recht der Vernunft gegen allen Supranaturalismus mit Entschiedenheit das

Wort geredet und war mit lächelnder Miene und flüchtigen Fußes in dem bekannten §. 13 seiner Dogmatik und in der Abweisung des „*schlechthin*“ Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, über die Schwierigkeiten hinweggeschlüpft. Ebenso wenig hatte die speculative Vermittelung der Gegensätze, wie Hegel und Marheineke sie versuchten, zu einer befriedigenden Lösung geführt. Denn wenn Marheineke orakelte, daß das Falsche am Supranaturalismus die Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die der Vernunft fremd und äußerlich bleibe, das Falsche am Rationalismus dagegen die Lehre von einer Vernunft, die von der göttlichen Offenbarung nichts wisse, sei, und schließlich darauf hinauskam, daß der Supranaturalismus den *objectiven Inhalt*, der Rationalismus dagegen die *subjective Form* der Wahrheit enthalte; so war mit solch leeren Formeln nichts gewonnen, es blieb vielmehr die alte und verworrene Vorstellung stehen, als ob die Offenbarung den göttlichen Inhalt bezeichne, die Vernunft dagegen nur ein formales menschliches Vermögen sei, während doch die Vernunft selbst Inhalt und Form zugleich ist und am wenigsten einer äußerlich hinzukommenden Offenbarung bedarf. Einen andern Weg schlug Hase ein. Er wollte nicht den Rationalismus durch den Supranaturalismus überwinden, auch nicht die beiden miteinander speculativ vermitteln, er wollte vielmehr durch eine rückhaltslose Kritik des Rationalismus in seiner überlebten, empirischen Erscheinung ihn in seiner berechtigten Wahrheit erhalten und zu seinem idealen Princip erheben. So kämpfte er gegen den Rationalismus, welcher 1) die *historische Bedeutung des Christenthums verkennt*, 2) die *Innigkeit des religiösen Lebens verflacht*, und 3) den *philosophischen Ernst des Christenthums vermeidet*. Er hat hier die

drei wunden Stellen mit scharfer Sonde berührt. Zuerst den Mangel an historischem Sinn, an Verständniß für die Vergangenheit, für die nothwendigen, allmählich und langsam fortschreitenden Entwickelungen der Vernunft. Er hatte hier besonders den dogmatischen Rationalismus im Sinne, für welchen die Vernunft eine zu allen Zeiten gleiche und von vornherein fertige ist, der alles Unvernünftige, d. h. alles, was der Vernunft des aufgeklärten Subjects aus dem 18. oder 19. Jahrhunderts widerspricht, auf Betrug und Verdummungsstreben der Priester und Machthaber zurückführt; für den die Dogmengeschichte nichts als eine Geschichte der menschlichen Narrheiten ist und der überhaupt so wenig Auge und Empfänglichkeit für das Specifische und Individuelle hat, daß er dies als das Unwesentliche, als nur local und temporell, abstreift, um das Allgemein-Vernünftige durch solche Vernichtung herauszufinden. Dieser dogmatische Rationalismus, der gar sehr zu unterscheiden ist von den überaus verdienstlichen historisch-kritischen Arbeiten, namentlich auf dem Gebiet des Kanons, wie sie mit Semler beginnen und bis zu de Wette hinführen, war ja nichts anderes als eine Vergötterung der abstracten Vernunft, der Vernunftformel, im Gegensatz zu Erfahrung und Geschichte, und beruhte auf einem ganz einseitigen Apriorismus, auf der falschen Gegenüberstellung der sogenannten reinen Vernunft und der Empirie. Ueber diese sogenannte reine, in der That sehr inhaltsleere Vernunft, über dies abstracte Construiren, ohne Geschichtskenntniß und Geschichtssinn, über dies hochmüthige Verurtheilen der Vergangenheit, schritt die ganze Zeitbildung mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts mächtig und einmüthig hinaus; die Romantiker, mit ihnen Schleiermacher, machten auf die Bedeutung des Individuellen gerade auf dem Gebiet der

Religion zuerst aufmerksam, Schelling und Hegel suchten Vernunft und Wirklichkeit wieder zu versöhnen und in dem großen Gange der Weltgeschichte die nothwendigen Entwickelungsstufen der Vernunft zu erkennen; die sogenannte historische Schule endlich, sowol in der Rechtswissenschaft wie in der eigentlichen Geschichte, verwarf entschieden den aprioristischen Weg des Construirens, Raisonnirens und Kritisirens und ging mit ernstem Studium und hingebender Liebe zu der Vergangenheit und ihren Quellen zurück, um Völker und Zeiten, Vorstellungen, Sitten und Gesetze als organische Bildungen aus sich selbst zu verstehen und nach ihrem eigenen Maße zu messen. — Hase steht hier ganz und gar auf dem Boden der modernen Bildung. Er, wie kein anderer, hat mit feinstem Sinn und Geschmack und mit fast raffinirter Vorliebe für alle kleinen Züge sich dem Individuellen in der Geschichte zugewandt, er, wie kein anderer, hat die Kunst ausgebildet, sich in die Vergangenheit und ihren Geist zu vertiefen, aus ihr heraus zu reden und zu argumentiren, zur großen Verwunderung und Verwirrung der Gläubigen wie der Rationalisten. Die Gläubigen, Tholuck und seinesgleichen, behandelten mit ernsthafter Gründlichkeit die Frage, wie es möglich sei, daß der ungläubige Hase in seinem Hutterus redivivus die alte Dogmatik mit so tiefem Verständniß darstelle und in ihrem Geiste für Offenbarung und Inspiration, für Erbsünde und Teufel die scharfsinnigsten Beweise führe. Die alten Rationalisten dagegen in arger Täuschung hielten ihn selbst für einen gefährlichen Orthodoxen, in welchem „ein naturphilosophischer Geist den Dogmatismus der alten Kirchenlehre schwängere.“

Der zweite Vorwurf, daß der alte Rationalismus die Innigkeit des religiösen Lebens verflacht, das Recht des

Gefühls hintangesetzt und deshalb bei dem neuen Erwachen des religiösen Sinnes im Volksleben von allen tiefern und ernstern Gemüthern verlassen sei — war nicht minder wahr. Hase berief sich hier und mit vollstem Recht auf Schleiermacher, auf den großen Fortschritt, der durch seine Lehre vom „Gefühl" begründet worden, auf die Trockenheit der rationalistischen Predigten, auf die Verkehrtheit des homiletischen Grundsatzes, daß man nur durch den Verstand auf das Gefühl wirken könne, auf die Mishandlung und Verstümmelung der alten Kirchenlieder durch die Rationalisten, auf ihren völligen Mangel an Geschmack und poetischem Sinn, ihren unverständigen Haß gegen die „Mystik", die als das ärgste Schimpfwort allen über sie Hinausgehenden, Schleiermacher, Schelling u. s. w., entgegengeschleudert wurde.

Endlich auch der dritte Vorwurf, daß die alten Rationalisten hinter der philosophischen Bildung der Zeit zurückgeblieben, daß es ihnen an jeder wissenschaftlichen Schärfe und Kraft gebreche, daß ihre Vernunft nicht wahrhaft speculative Vernunft, sondern nur der nüchternste Verstand sei — war ein vollkommen berechtigter. — Hase machte darauf aufmerksam, daß diese Vernunft, die sana ratio der Röhr'schen Briefe und der Wegscheider'schen Dogmatik, von der Vernunft im höhern, im philosophischen Sinne gar nichts an sich habe, daß sie nichts als der sensus communis, der Niederschlag der Durchschnittsbildung sei, vielmehr ein Resultat der Vergangenheit als ein Fortschritt für die Zukunft, und wenn auch immer berücksichtigenswerth, doch nie im Stande, der strengen Wissenschaft als Quelle oder Norm zu dienen. Er zeigte ferner, daß diese Vernunft einen wirklichen Beweis, eine dialektische Entwickelung zu führen unfähig sei, daß sie nur in beständigem Orakeln, Behaupten und Aburtheilen bestehe, und

also auf den Dogmatismus, welchen sie bekämpfe, und auf die kleinlichste und gehässigste Verdammungssucht gegen alle höhern, von ihr unverstandenen Geisteserscheinungen zurückfalle.

Und bei dem allen war Hase selbst ein Rationalist, wenn auch einer andern und höhern Ordnung. Noch in der Vorrede zur 5. Auflage seiner Dogmatik (1860) sprach er es aus, daß er „das rationale Princip mit unbedingter Aufrichtigkeit durchgeführt habe"; daß ihm Christus die Vollendung der Menschheit auf religiösem Gebiete sei, nicht aber ein Gottmensch im Sinne der orthodoxen Dogmatik, den er nicht anzunehmen vermöge, weil der unübersteigliche Gegensatz vom unendlichen Sein und endlichen Werden keine Vereinigung beider Prädicate in Einer Person erlaube, ohne Vernichtung des einen durch das andere. — Und so stellte ihm sein Gegner Luthardt das offene und vollkommen zutreffende Zeugniß aus: „Allerdings kommen Sie von allen, die auf Ihrer Seite stehen, der Grenze des kirchlichen Glaubens so ziemlich am nächsten; aber Sie bleiben doch noch immer diesseits des Grabens."

Am unzweifelhaftesten bekundete sich dieser Rationalismus in dem „Leben Jesu", in welchem Christus durchaus nur in idealer Menschlichkeit aufgefaßt wurde, ja als ein solcher, dem der Irrthum nicht fremd geblieben, da er einen doppelten Plan gehabt und die frühere Vorstellung von dem Reiche Gottes, als einem mit äußerer Macht geschmückten, erst gegen Ende seines Lebens mit einer rein geistigen Anschauung vertauschte. Hase selbst hat freilich später diesen Gedanken eines doppelten Plans aufgegeben, nicht aber die Ansicht, daß Christus nicht gleich von Anfang an Tod und Untergang vorausgesehen und vorausgesetzt habe. Es kam ihm überall darauf an, die durchaus natürliche Entwickelung des Heilandes in

das vollste Licht zu setzen, nach den verborgenen psychologischen Motiven zu forschen und die Züge menschlicher Liebenswürdigkeit herauszufinden. — So erschöpfte er sich in Vermuthungen über „den Cölibat Christi“, gab einem Kapitel die Ueberschrift: „Die Heiterkeit Christi“, einem andern: „Die Inconsequenz“, scheute sich nicht von einer „schönen Schwachheit“ zu reden; — das alles zum großen Aergerniß für die Gläubigen, die laut über Profanation des Heiligsten Anklage erhoben. Dies „Leben Jesu“ war freilich nur eine Jugendarbeit und ist jetzt fast verschollen, seitdem das bekannte Werk von Strauß und die nachfolgende Tübinger Kritik so vieles in Trümmer gelegt, was bis dahin für sichere geschichtliche Grundlage gegolten. Aber bei allem Mangel der kritischen Vorarbeiten zeigte sich hier doch ein feiner psychologischer Spürsinn, der bei den wichtigsten Fragen auf dem rechten Wege war und aus den abgeblaßten und verzeichneten Zügen des dogmatischen Christusbildes das volle geschichtliche Lebensbild wiederherzustellen suchte. So ist denn Keim in der kleinen, aber sehr werthvollen Abhandlung „Ueber die menschliche Entwickelung Jesu Christi“ (1861) auf diesem Wege mit reichern Mitteln weiter geschritten und Renan hat in seinem neuen, Aufsehen erregenden Werk, das freilich nicht viel mehr als ein historischer Roman ist (ein echtes Product des französischen Geistes in Glanz der Darstellung wie in kecker Ungründlichkeit!), dasselbe Ziel verfolgt.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf die Hase eigenthümliche und scharf ausgeprägte Begabung, die ihm eine eigene Stelle in unserer Theologie sichert, so besteht sie vor allem in dem für die Geschichte aufgeschlossenen Sinn, in der unendlichen Beweglichkeit des Geistes und der sie begleitenden liebevollen Vertiefung in alles, was menschlich groß

und schön ist, was im Menschengeiste vom Hauche des in der Geschichte sich offenbarenden Gottes berührt wird. Diese Liebe hat bei ihm nie abgenommen, ihm vielmehr eine Jugend des Geistes bewahrt, wie sie wenigen beschieden. — Sie zeigt sich vornehmlich als geschichtliche Pietät, die überall an die Stelle der dogmatischen Autorität getreten ist. Zarte, liebende und anerkennende Pietät gegen die Vergangenheit, bei aller Freiheit von ihren dogmatischen Vorstellungen, ist sein innerstes Wesen. Geschichtlich ist seine ganze Theologie, geschichtlich selbst seine Dogmatik — vielmehr eine Dogmengeschichte als eine systematische Entwickelung —; geschichtlich alle seine polemischen Erörterungen, in denen er, mit feiner Zurückhaltung der eigenen Kritik, die große Lehrerin Geschichte ihren thatsächlichen Beweis führen läßt. Mit welcher Kraft plastischer Darstellung, mit welcher Kunst der Benutzung kleiner, individueller Züge, Aussprüche und anekdotenhaften Stoffs, mit wie vielsagender epigrammatischer Kürze alles Bedeutsame herbeigezogen und zu Einem Gesammtbilde verschmolzen wird — das ist wol allen bekannt, die an seinem lebendigen Wort oder an seinen geistsprühenden Schriften sich je entzückt haben. Freilich ist mit dieser Virtuosität des darstellenden Künstlers eine Gefahr der Ausartung verbunden, die nicht immer vermieden wurde. Oefter wol wird die Geschichte zu einer Anekdote oder zu einem Epigramm. Zu fein, zu geistreich, zu sehr nur anstreifend und andeutend, ist oft der gewählte Ausdruck. Namentlich für das Gros der studirenden Jugend ist diese Kost nicht selten zu pikant und sie hat sich wol öfter von den feinen, eingemachten Früchten des Hase'schen Tisches zu der magerern Freitischküche hinweggewandt. Noch eine andere Einseitigkeit ist die allzu große Vorliebe für das Kleine, das Empfindsame und Genrehafte, für

alle Gedenktage, alle Ueberbleibsel der Geschichte, alle geweihten Stätten, wo große Männer gewandelt, mit Einem Wort: für das Reliquienwesen. Das ist der Grund, weshalb Hase es nicht zu Compositionen im großen, historischen Stil gebracht, sondern wesentlich bei der Genremalerei stehen geblieben; weshalb seine unendlich reiche und knappe, auf den engsten Raum zusammengedrängte Kirchengeschichte in so viele kleine, selbständige Bildchen mit fein geschnitzten Rahmen zerfällt, bei denen die großen Zusammenhänge des Ganzen, wenigstens dem Auge des Ungeübtern, sich entziehen.

Noch Eins dürfen wir nicht übersehen, um diesem tapfern und geistreichen, in jugendlicher Begeisterung wahrhaft liebenswürdigen Manne ganz gerecht zu werden, was mit seinem aufgeschlossenen Geschichtssinn aufs engste zusammenhängt. Das ist: die Universalität des Geistes, der volle Reichthum weltlicher Bildung, die wahre, menschliche Freude an allem, was schön ist und geisterfüllt. — Man hat ihn wol öfter einen „eleganten“ Theologen genannt und die feine Noblesse der Behandlung, das englische Gentlemanlike an ihm gerühmt. Besonders in seiner Polemik hat er diese Noblesse oft genug bewährt, und auch die geistig-rohesten Gesellen, einen Hengstenberg und Genossen, mit ritterlichem Anstand behandelt. Diese Eleganz der Form, diese Ritterlichkeit des Kämpfens hat aber ihren tiefern, sittlichen Grund in wahrhaft menschlicher Bildung. Bei ihm ist das Christenthum human geworden. Er hat diese menschliche Bildung nicht wie so mancher andere, wie z. B. Herr Hoffmann in Berlin und die unter seinem Schutze und Einflusse stehende „Neue evangelische Kirchenzeitung“, als einen bunten Modelappen auf das pfäffische Gewand geflickt, sie nicht als Mittel zu einem höhern Zweck benutzt, sich nicht hochmüthig herabgelassen zu ihr

und sie „vom Standpunkt des christlichen Theologen aus“ und immer mit den nöthigen Beschränkungen und Bemängelungen, zur äußern Zier und zur Verherrlichung der Kirche, sich angeeignet — nein! er hat ihr seine volle Liebe und sein warmes Herz geschenkt, ohne zu fürchten, daß sein Christenthum dabei Schiffbruch leide, ohne, als auf ein fremdes Gebiet, zu ihr herunterzusteigen, um sie erst mit Christenthum zu erfüllen. Wahre Bildung und Christenthum sind für ihn von vornherein ununterschieden! In diesem Sinn hat er den engen Begriff der „Kirche“ erweitert und seine Geschichte der Kirche geschrieben! „Nicht das, was wir gemeinhin Kirche nennen“, sagt er, „nicht der sonn- und festtägliche Cultus allein ist die ganze Kirche, nein! das ist die Gemeinschaft alles dessen, was von christlicher Bildung ein Jahrhundert dem andern überliefert. Denn unser häusliches und öffentliches Leben, unsere Sitten und Literatur, unsere Wissenschaft und Kunst, selbst unsere Sprache, alles ist von christlichen Einflüssen durchzogen.“

Sehr verschieden von seinem Jenenser Collegen, fast ein vollkommener Gegensatz in Geistesart, aber wie er ein rationaler Theolog, ist L. J. Rückert. Er bewegt sich in einem viel engern Kreis des theologischen Wissens und Mitempfindens, hat sich aber in diesem wie in einer Festung eingeschlossen und alles Einzelne zur sichern, gewissenhaften Ueberzeugung, zu großen, ethischen Grundgedanken durchgebildet. Er ist eine einfache und ursprüngliche Natur, unberührt von der theologischen Lüge, wie von dem Raffinement falscher Bildung, aus hartem und sprödem Stoff geformt, selbständig bis zum Eigensinn, von unerschrockenster Wahrhaftigkeit. Für die Exegese des Neuen Testaments, der seine verdienstvollsten Werke angehören, hat er den Grundsatz der Voraussetzungslosigkeit

nicht allein mit voller Unbedingtheit ausgesprochen, sondern auch mit ebenso großem Muthe durchgeführt. Unter dieser Voraussetzungslosigkeit verstand er nicht, wie seine Gegner, die gläubigen Exegeten, ihm andichteten, eine völlige Leerheit und Ueberzeugungslosigkeit des auslegenden Subjects, vielmehr die Unabhängigkeit der eigenen Ueberzeugung von den Resultaten der Auslegung. Er erkannte mit Einem Worte die absolute und bindende Autorität der Schrift nicht an. Dies Dogma von der Schrift sollte dem Exegeten nicht den Kopf verwirren, seine Erklärung nicht im voraus beeinflussen. Er sollte seinen Weg geradeaus gehen ohne fromme Quälereien, den Schriftsteller aus dem Schriftsteller, das Einzelne aus dem Zusammenhange des Ganzen, genau so wie bei jedem Profanscribenten, erklären, unbekümmert, ob das Ergebniß dieser wissenschaftlichen Operation mit den eigenen Vorstellungen und Wünschen übereinstimme oder nicht. In diesem freien Sinne hat Rückert die Exegese des Neuen Testaments geübt und damit einen großen und heilsamen Fortschritt begründet. Er hat sich tief in den Gedankengang des Apostel Paulus hineingelebt, und dies gerade deshalb vermocht, weil er, bei aller liebevollen Hingebung, doch wieder so unabhängig über dem auszulegenden Schriftsteller stand.

Er hat sich freimüthig in einer eigenen Schrift (Der Rationalismus, 1859) zum Rationalismus, dem viel geschmähten, bekannt, nicht als zu einem fertigen System, am wenigsten in der veralteten Gestalt, wol aber als zu einem großen und unvergänglichen Princip, dem Bestreben, im Urtheile durch nichts anderes als durch die Kraft und Nothwendigkeit des Denkens bestimmt zu werden. Dies Bestreben hält er für ebenso berechtigt in der Theologie, wie in jeder andern Wissenschaft. Er ist dessen gewiß, daß ein vernünftiges Denken,

wenn es nur nicht von falschen Voraussetzungen, sondern von der rechten Unterlage, dem ganzen geistigen und sittlichen Wesen der menschlichen Persönlichkeit ausgeht, geradeswegs zu Gott hinführe. So hat er in seiner „Theologie" (1851), anknüpfend an Kant und Fichte, vom idealen Ich, welches im Kampfe mit der niedern, sinnlichen Natur, mit dem radicalen Bösen steht, sich zum absoluten Ich, dem persönlichen Gott, an der Spitze der sittlichen Weltordnung, erhoben. Die psychologischen und ethischen Kategorien Kant's schließen sich bei ihm mit den Paulinischen Gedanken von dem Gegensatze des Geistes und Fleisches, von der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von Christo als dem zweiten Adam, dem idealen Menschen, der die Herrschaft und das Reich des Geistes gegründet hat, zusammen; und so bildet der Erlösungsproceß und der Erlöser den Mittelpunkt seines Lehrsystems. Der Gedanke der Erlösung findet seine geschichtliche Verwirklichung im Christenthum. „Sie stellt sich objectiv dar in Christus, der in der freien Hingabe für das höchste Gut in den Tod, seine unbedingte Einheit mit dem göttlichen Willen bezeugend, die Gnade Gottes über eine sündige Menschheit offenbart; subjectiv im Leben des Gläubigen, der in der Hingabe an Christus dessen heiliges Leben in sich aufnimmt, sodaß die Erlösung ebenso religiös als Gotteswirksamkeit wie ethisch als freie Menschenthat erscheint."

Während so in der Universität Jena zum großen Leidwesen Hengstenberg's und seiner Partei ein Eiland auftauchte, auf welchem eine echt rationale, wissenschaftlich freie Theologie vor den wilden Fluten der alles bedrohenden kirchlichen Reaction geborgen war, erhob sich zu gleicher Zeit in Berlin

selbst, dem eigentlichen Mittelpunkt und fruchtbaren Boden dieser Reaction, eine Anzahl muthiger und geistesklarer Männer, welche dem Kampfe der extremen Parteien nicht länger müssig zuzuschauen vermochte, vielmehr entschlossen war, die traurige Vermittlerrolle aufzugeben und sich eine eigene Stellung zu erkämpfen. Es waren dies diejenigen Anhänger Schleiermacher's, welche gewöhnlich als die linke Seite seiner Schule, im Unterschiede von den sogenannten „positiven" Schleiermacherianern, bezeichnet werden, die ich aber lieber die „eigentlichen" oder „treuen" Schüler nennen möchte, solche, die das kritische Element des großen Lehrers gleichmäßig mit dem mystisch-religiösen in sich ausgebildet, die sich von dem dogmatischen Miasma der Zeit frei erhalten, deren Theologie von klarem Verstande und vor allem von charaktervoller Ueberzeugungskraft getragen wurde. Es waren solche, welche den ganzen Schleiermacher und seinen vollen lebendig-persönlichen Eindruck in sich aufgenommen und dabei erfahren hatten, wie tief das religiöse und das ethische, das intellectuelle und das praktische Geistesleben in diesem Manne verbunden war, welche Schätze der Objectivität dieser sogenannte „Subjectivismus" zu heben vermochte, ja! wie diese „Gefühlstheologie" mehr war als das, was sie zu sein meinte, wie sie Gewissenstheologie war.

Diese Männer traten zuerst mit voller Entschiedenheit, sich trennend von dem dogmatisirenden Theil der Schule, hervor in jener Zeit der Erklärungen, Demonstrationen und Proteste, in welcher die ganze evangelische Kirche Preußens in Proteste und Gegenproteste, in Ausschließende und Austretende zerfallen zu wollen schien. Der Protest, welchen die bezeichneten Schleiermacherianer, Männer wie Jonas, Sydow, Eltester, Pischon, Schweder und Eysenhardt, mit ihnen

die beiden Bischöfe Dräseke und Eylert und eine ganze Anzahl gebildeter und hochstehender Männer Berlins unterzeichneten, war der vom 15. August 1845. Er wurde hervorgerufen durch das immer schamloser und unerträglicher werdende Gebahren Hengstenberg's, der in seiner Evangelischen Kirchenzeitung ein förmliches Verdammungstribunal aufgeschlagen und mit dem zügellosesten Terrorismus alle gemäßigtern Elemente einzuschüchtern suchte. — Dagegen erhoben sich nun diese Männer. Sie erklärten, es habe sich in der evangelischen Kirche eine Partei gebildet, welche starr an der Fassung des Christenthums halte, die sie aus den Anfängen der Reformation ererbt habe. Diese Formel sei ihr Papst, und für ungläubig, auch politisch verdächtig, gelten ihr alle diejenigen, welche derselben sich nicht unterwerfen wollen. Sie strebten nach unbedingter, alles andere ausschließender Herrschaft in der Kirche, seien zuerst in ihrem gemeinschaftlichen Organ, der Evangelischen Kirchenzeitung, zusammengetreten und hätten mit Verletzung der kirchlichen Ordnung und zur Gefährdung evangelischer Glaubens= und Gewissensfreiheit den Kirchenbann geübt, und versucht, mit der Zahl zu schlagen. So sei es denn ihnen gegenüber zu extremsten Gegenbekenntnissen gekommen und die Gefahr völliger Zersplitterung der Kirche stehe drohend da. Die Unterzeichner sprachen diesem kirchenzerstörenden, engen Dogmatismus gegenüber ihre eigene Fassung des Christenthums dahin aus, daß Christus der alleinige Grund der Seligkeit sei, die Lehrformel aber der freien Entwickelung von Christus aus zu Christus hin angehöre. Von dieser Ueberzeugung aus erklärten sie zum Schluß, daß sie eine heilsame Lösung des Kampfs nur dann für möglich hielten, wenn keinerlei willkürliche Ausschließungen statt-

fänden, allen Theilen das Recht freier Entwickelung ungekränkt erhalten und eine Kirchenverfassung ins Leben gerufen werde, welche der Kirche dazu verhelfe, sich selbst, unter lebendiger Theilnahme der Gemeinden, frei zu gestalten. Als die Führer dieser Fraction der Schleiermacher'schen Schule galten damals unbestritten Jonas und Sydow. Ihnen verband sich später der Redacteur der Protestantischen Kirchenzeitung, H. Krause, und schlossen sich außer den schon genannten die jüngern Prediger Müller, Liskow jun., J. Platz, Thomas u. a. an. Sie alle gehörten Berlin an. Alle, mit Ausnahme Krause's, wirkten hier in praktischen Kirchenämtern. Ihr geistiges Haupt war der zu früh (1859) verstorbene, unvergeßliche Jonas. Der Treueste der Treuen, der Lieblingsjünger Schleiermacher's, auf den er wol öfter im engern Freundeskreise als auf seinen eigentlichen und besten Schüler hinwies und den er weit über die in der theologischen Welt berühmten Dogmatiker, seine sogenannten Schüler, Nitzsch und Twesten, erhob. Es fehlte ihm das, was man gewöhnlich und oberflächlicherweise „Talent" nennt, Routine, Gefälligkeit und Leichtigkeit der Form. Aber bei aller Schwerfälligkeit der Zunge wie der Feder lebte in diesem Manne ein so energischer sittlicher Geist und eine so scharfe, dialektische Kraft, daß alle seine nähern Freunde sich willig vor solcher Ueberlegenheit beugten. Er war es, der nach dem Tode Schleiermacher's der feste Mittelpunkt, Halt und Trost der zerstreuten Schar wurde. Er war gleichsam der Petrus der Unionskirche, der unerschütterliche Fels des Vertrauens für viele, dem der weichere und sinnige Sydow, eine Johanneische Natur, ergänzend zur Seite stand. Es lebte in ihm, und darin lag die fesselnde Kraft seiner Persönlichkeit und sein Führerberuf, eine heroische Seele, ein

unverzagter Muth, der auch in den schlimmsten Tagen nicht gebrochen wurde und auf den viele sich stützen durften. Mit diesem muthigen Geist erhob er inmitten der durch die politisch-kirchliche Reaction tief corrumpirten Hauptstadt Preußens die Fahne der Freiheit mit den eingewirkten Losungen: Union und Kirchenverfassung, und hat sie unter langen und schweren Kämpfen, nie rückwärts weichend, bis zum letzten Hauch hoch gehalten. Er war nicht ein glänzender Redner, aber ein Mann des Vertrauens für alle Klassen der Gesellschaft, hoch und niedrig; geachtet selbst von seinen Gegnern, unantastbar für die vorgesetzte Kirchenbehörde, die, bei allem geheimen Groll gegen den allzu Freimüthigen, doch an diesen Mann ihre Hände nicht zu legen wagte. Er übte in der großen, frivolen Stadt und unter den höchsten Ständen, eine Seelsorge, nicht in methodistischer Art, nicht im Geschmack des Herrn Wichern und der dazu besonders angelernten und zugerichteten Geistlichkeit Berlins, — nein! im höhern und freiern Stil; er war wirklich ein Freund und Berather, ein sittlicher Regulator in allen schwierigen Gewissensfragen, in den wichtigsten Entscheidungen und Wendepunkten des Familienlebens. Wie tief gewurzelt dieser Mann im Leben der vielbewegten Stadt dastand, welch allgemeine Ehrerbietung dem einfachen Pastor entgegengebracht wurde, das trat wol am deutlichsten vor die Augen, als sein Sarg durch die Straßen Berlins getragen wurde und, ähnlich wie einst bei seinem großen Lehrer, die ganze Stadt, auch die sonst gleichgültige Menge von stiller Scheu und Theilnahme, von dem Gefühl eines großen, unersetzlichen Verlustes mit ergriffen wurde. — Vergleichen wir ihn mit dem ihm in der letzten Zeit durch die Wirksamkeit an derselben Kirche so nahe gestellten Nitzsch, so ist der Contrast

zwischen beiden Männern, den Typen der beiden Fractionen der Schleiermacher'schen Schule, ein sehr großer. — Dem deutschen Professor mit altsächsischer Aengstlichkeit und Rücksichtnahme nach allen Seiten, dem geborenen Vermittler, stand hier der einstige Kämpfer der Freiheitskriege, der Held der Gewissenswahrheit, gegenüber. Dem gelehrten, tiefsinnig in der ganzen Vergangenheit der Kirche umherwühlenden Theologen der scharf durchschneidende und kurz angebundene Dialektiker. Wol konnte in dem diese Beiden Anschauenden der Wunsch aufsteigen, sie möchten zu Einer Persönlichkeit verschmolzen sein, und Jonas selbst hat, in voller Anerkennung der theologischen Bedeutung von Nitzsch, ihn um des reichen Schatzes seiner Gelehrsamkeit, wie um der stillen Stunden wissenschaftlichen Fortarbeitens willen, die ihm selbst nicht gegönnt waren, oft gepriesen. Fehlte doch dem ganzen Kreise der treuen Jünger Schleiermacher's, die sich in Berlin zusammenschlossen, bei dem täglichen Andrang praktischer Arbeiten in den ungeheuern Parochien der Hauptstadt, diese Stille des wissenschaftlichen Fortarbeitens. So wurde von ihnen die Theologie Schleiermacher's nicht fortgebildet, sie erhielt sich nur in einem treuen und scharfen Abdruck, und allein in der Anwendung auf die praktischen Fragen der Zeit, auf Union und Kirchenverfassung, wurden die Grundsätze des großen Lehrers in nicht ermüdendem Kampfe weiter durchgeführt. Zu diesem Zwecke wurde die „Monatsschrift für die unirte evangelische Kirche" (seit 1845) gegründet. Die Union, ihre Aufrechterhaltung in Preußen, ihre klare und volle Durchführung, das war ja die brennende Frage der Zeit! Schleiermacher selbst war einer der aufrichtigsten Freunde und Beförderer des seit 1817 in Preußen beginnenden Unionswerks gewesen. Er hatte durch den Satz „daß nur dasjenige im Protestantismus

wesentlich sein könne, worin beide Bekenntnisse wirklich übereinstimmten", der kirchlichen Vereinigung der verschiedenen Confessionsverwandten den Weg gebahnt und die Berechtigung zuerkannt. Im Grunde war die Unionstheologie viel früher als das Unionswerk. Und nur deshalb, weil jene diesem voranging, hat das letztere, trotz der äußerlich-bureaukratischen Art seiner Ein- und Durchführung, trotz des geistlos-weltlichen Uniformitätsstrebens, welches dabei mitwirkte, eine historische Nothwendigkeit, eine innere Wahrheit. Die innere Union des religiösen Bewußtseins und die geistig-wissenschaftliche Union der modernen Theologie waren in Deutschland der äußern Einführung der kirchlichen Union in den einzelnen Staaten längst vorangegangen, die einenden Mächte eines großen, gemeinsamen Cultur- und Literaturlebens hatten gewaltig vorgearbeitet. In dieser alles durchströmenden, gemeinsamen Geistesatmosphäre waren die confessionellen, zum Theil auf individuellen Dispositionen der Reformatoren und auf nationalen Besonderheiten beruhenden, zum großen Theil aber durch theologischen Eigensinn und Engherzigkeit befestigten Schranken gefallen. Deutschland, das neben seinem Luther seinen Melanchthon hatte, war von Hause aus zur Union bestimmt. Man kann in heutiger Zeit die charakteristischen Unterschiede zwischen einzelnen Landeskirchen, zwischen dem schottischen, französischen und deutschen Protestantismus, in der Lehre, vornehmlich aber in Cultus und kirchlicher Sitte, verfolgen und festhalten, aber innerhalb des deutschen Protestantismus, in solchen Ländern, wo die verschiedenen Confessionen jahrhundertelang neben-, mit- und untereinander gelebt haben, die Sonderbekenntnisse urgiren, die Kirchengemeinschaften auseinander halten, oder gar wieder auseinander reißen, ist ein unhistorisches, innerlich unwahres, nur von Theologen

und theologischer Beschränkheit gefordertes Unternehmen. Die deutsche Union knüpft sich nicht an die Namen einzelner Fürsten und ihrer Hofprediger, sondern an die großen Namen: Melanchthon, Calixt, Spener, Schleiermacher. Und durch die ganze Geschichte des deutschen Protestantismus geht das unbefriedigte Sehnen, das immer wiederholte Suchen nach Vereinigung der getrennten, innerlichst zusammgehörenden Glieder zu Einem Ganzen. Die Unionstheorien der neuern Zeit, wie sie namentlich in Preußen ausgebildet worden, lassen drei verschiedene Stellungen zu dieser Frage, drei Hauptgruppen unterscheiden. An der Spitze der ersten stehen die Lutheraner innerhalb der preußischen Landeskirche mit ihrem Wortführer: Stahl. Sie wollen die Union auf ein Minimum zurückführen, zu einer nur äußerlichen, kirchenregimentlichen herabsetzen. Sie halten sich an die Cabinetsordre vom 28. Febr. 1834, in welcher den Scheibelianern die Concession gemacht wurde, daß durch die Union die alte Geltung der Sonderbekenntnisse nicht geändert sei, und erkläreu diese Cabinetsordre, mit Beseitigung des Grundlegenden vom Jahre 1817, für die magna charta der Union. Stahl kämpft gegen die volle und consequente Durchführung der Union, für die unvollständige Union, oder wie er es richtig bestimmt, für die „grundsätzlich und für immer eingeschränkte“. Er will ein einheitliches Kirchenregiment, aber mit confessioneller Gliederung, er will die Zulassung des confessionell geschiedenen Theils zum Abendmahl, aber nicht als ein allen zustehendes Recht, sondern nur in der Form der Hospitalität und Toleranz, je nach der besondern Beschaffenheit des Individuums und unter Ausprägung des confessionellen Typus in der Abendmahlshandlung, namentlich in der Spendeformel. — Offenbar ist diese nur kirchenregimentliche Union, in welcher

„einzelne Unionsmomente", nicht aber das Wesen der Union erhalten werden soll, gleich einer völligen Lockerung des Unionsbandes, das nur noch in der Person des Landesfürsten und in einigen Aeußerliches und Unwichtiges behandelnden Sessionen des Consistoriums und des Oberkirchenraths (in allen dogmatischen Fragen soll ja eine itio in partes nach den Confessionen stattfinden) zusammengehalten ist.

Eine andere Stellung zur Union nehmen bekanntlich die sogenannten Consensusmänner, als deren Repräsentant J. Müller anzusehen ist, ein. Sie wollen nicht bei einem vereinzelten Unionsmoment stehen bleiben, sie wollen nicht allein die kirchenregimentliche, sondern auch die Lehr- oder Bekenntnißunion. Sie behaupten, daß die eine ohne die andere gar nicht zu denken sei. Der Consensus in den Bekenntnissen der verschiedenen Confessionen ist viel größer und durchgreifender als der Dissensus, er bildet die geistig einende Macht. Vor dieser Uebereinstimmung in den Fundamentalartikeln muß der Zwiespalt in den nicht fundamentalen zurücktreten. Und der Streit zwischen den beiden Confessionen besteht nur in solchen nichtfundamentalen Lehren. Ist doch das materiale wie das formale Princip des Protestantismus in beiden Kirchengemeinschaften gleicherweise an die Spitze gestellt. Ist doch der Unterschied nicht ein principieller, bis auf die religiöse Grundanschauung zurückgehender, sondern nur ein wissenschaftlicher, nicht ein allgemeiner, sondern nur ein individueller, ja! bei Lichte besehen, ein zum großen Theil durch Eigensinn und Leidenschaftlichkeit verfesteter. Ist doch der Unterschied in der Abendmahlslehre zwischen Luther und Calvin so feiner und dialektischer Art, nur eine subtile Schulfrage, daß ihn kaum die Theologen richtig anzugeben wissen und die Laien nur durch theologische

Agitation auf die längst dem Bewußtsein entschwundene Controverse aufmerksam gemacht worden sind. Ist doch endlich in der modernen, sogenannten gläubigen Theologie, welche das Jahrhundert der Aufklärung und Auflösung hinter sich hat, und viel tiefere Gegensätze, die gegen den Rationalismus und Pantheismus, in sich durchzumachen gehabt, jene Differenz zwischen Luther und Calvin völlig vergessen und verwischt, ist sie doch nicht auf die Sondersymbole, sondern auf den Consensus der beiden Confessionen auferbaut! Und worin besteht dieser Consensus? Hier scheiden sich wieder die Wege zwischen der zweiten und dritten Gruppe der Unionsmänner. Bei J. Müller und den sogenannten „positiven" Unionstheologen ist der Consensus wieder ein neues, articulirtes Dogma, ein zusammengeflicktes Symbol. Müller selbst hat als Probe eine solche Consensusformel entworfen und für die Zukunft in Vorschlag gebracht. In ihr soll die ganze Fülle des gemeinsamen dogmatischen Inhalts der Sondersymbole enthalten sein, wobei nur die Differenzpunkte in heilsamer Unbestimmtheit und Abschwächung erhalten bleiben. Von diesem neuen Consensussymbol, der Erfindung des äußersten Unionsdoctrinärismus, durch welches dem Gewissen nur noch eine größere Last aufgelegt wird denn zuvor, ist schon ausführlich die Rede gewesen.

Von diesen Unionsdoctrinären nun sammt ihren künstlichen Fabrikaten unterscheiden sich die schon genannten eigentlichen Schüler Schleiermacher's. Von ihren Gegnern wird die Union, welche sie wollen, die negative, absorptive oder die bekenntnißlose genannt. Am richtigsten wird sie als die antidogmatische bezeichnet. Denn sie geht nicht auf den ausgeprägten dogmatischen Consensus, sondern auf den unausgesprochenen principiellen, d. h. auf die gro-

ßen gemeinsamen Principien der Reformation; nicht auf eine Formel der Vergangenheit, sondern auf die innere und lebendige Einheit der Gegenwart zurück. Sie richtet sich nicht nur gegen die protestantischen Sondersymbole, sondern gegen die altprotestantischen Symbole überhaupt, ja! gegen die verpflichtende und geistig fesselnde Autorität aller dogmatischen Formeln. Diese Männer sehen in der Union mehr als die Ueberwindung des confessionellen Dissensus, sie sehen in ihr die Ueberwindung und Umbildung der ganzen Symboltheologie, sie bleiben nicht an der Oberfläche der nächstliegenden Erscheinung stehen, sondern gehen bis auf die letzten Gründe derselben zurück. Und da finden sie denn, daß der Unterschied der beiden Confessionen deshalb für uns ein so unwichtiger geworden, weil der Unterschied zwischen der gegenwärtigen oder modernen und der altprotestantischen Theologie ein unendlich größerer ist, ein solcher, vor welchem die Abendmahlsdifferenzen zwischen Calvin und Luther oder zwischen Melanchthon und Luther in nichts verschwinden und die Fortsetzung dieser Streitigkeiten als ein wunderlicher Anachronismus erscheint. Wenn diesen Männern der Vorwurf gemacht wird, ihre Vorliebe für die Union sei nichts als religiöser Indifferentismus, so ist dies nur ein Zeichen äußerster und bornirtester Verkennung. Zunächst beruht er auf der Verwechselung von religiösem und dogmatischem Indifferentismus, einer Verwechselung, wie sie den orthodoxen Theologen nur zu geläufig ist. Aber selbst der Vorwurf des dogmatischen Indifferentismus ist wol auf die Consensustheologen, nicht aber auf die consequenten Anhänger der Union anwendbar. Sie gehen ja nicht darauf aus wie jene, die alten Controverslehren durch unbestimmte Formeln zu indifferenziren. Sie wissen recht wohl, was sie wollen. Sie geben der Calvinischen Lehre vom Abendmahl

den Vorzug vor der Lutherischen. Sie finden in dieser noch einen Rest von katholischer Magie. Sie halten es für die Aufgabe des Protestantismus, sich dieses Wesens zu entäußern. Sie geben die Behauptung der Lutherischen Eiferer, die Union sei nichts anderes als ein Einzug des Calvin'schen Geistes in die Lutherische Kirche in gewissem Sinne zu. Sie halten diese Reinigung und Ergänzung des Lutherthums durch Calvin'schen Geist in der Sakramentslehre für sehr heilsam, so sehr sie auch sonst von den eigenthümlichen Vorzügen der Lutherischen Kirche, welche ihrerseits der reformirten gar viel Schönes und Herrliches zur Ergänzung bieten kann, überzeugt sind. Sie sehen also in der Union nicht eine Indifferenzirung der confessionellen Eigenthümlichkeiten, sondern vielmehr einen gegenseitigen Austausch und respective eine Reinigung und Fortbildung der einen Confession durch die andere. Aber in einem andern Sinne werden diese Männer den Vorwurf des dogmatischen Indifferentismus gern acceptiren, ja! recht eigentlich darin ihre principielle Stellung zur Union wiedererkennen. Nämlich in dem, daß das Dogma überhaupt entwerthet oder richtiger, daß es auf den ihm zukommenden nur relativen Werth zurückgeführt wird. Denn das ist doch unzweifelhaft der von Schleiermacher zuerst in aller Schärfe ausgesprochene, unendlich fruchtbare Grundgedanke dieser ganzen Unionstheologie, daß Religion und Dogma, Glaube und Glaubenslehre nicht ohne weiteres zusammenfallen, daß eines nicht an dem andern gemessen werden kann, daß vielmehr zwischen beiden ein weiter Weg der Arbeit und Erkenntniß in der Mitte liegt, ein Weg, der durch viele Um- und Irrwege hindurchgeht. Mit dieser rechten Würdigung des Dogma, als des Abgeleiteten und Secundären, als der Reflexion auf die Religion, welche nicht selbst Religion ist, hängt die Stellung zu den altprotestan-

tischen Symbolen überhaupt zusammen. Das Streben geht offenbar dahin, die normative Autorität derselben, im Sinne der Rechtgläubigkeit, zu beseitigen, an Stelle der articulirten Dogmen einfache Grundgedanken, Principien des Protestantismus, große Antithesen gegen die katholische Kirche als Warnungstafeln und Wegweiser zu setzen; die Ausbildung der einzelnen Dogmen aber allein der freien, fortarbeitenden und sich selbst corrigirenden Wissenschaft zu überlassen. Diese Vereinfachung und Verinnerlichung des symbolischen Lehrbestandes war ja schon das Ziel, auf welches die Generalsynode, an ihrer Spitze Nitzsch, hinstrebte, das aber, bei der entgegentretenden Ungunst, nur allzu bald und allzu leicht, gerade von den Führern selbst, aufgegeben wurde. Männer, wie Sydow, Jonas u. a. sind sich treu geblieben, während Nitzsch und Müller vor der ersten Reactionsströmung zurückwichen! Mit diesem Streben nach Vereinfachung des symbolischen Lehrbestandes hing sehr nahe zusammen die veränderte Stellung zu den alten Symbolen. Sie war nicht mehr die der normativen Autorität. Ein freies, geistiges Verhältniß sollte an die Stelle des juridischen Abhängigkeitsverhältnisses treten, Pietät und gewissenhafte, wissenschaftlich-gründliche Berücksichtigung an Stelle der Autorität. — In diesem Sinne haben sich wiederholt und bei den verschiedensten Veranlassungen die echten Jünger Schleiermacher's über ihre Stellung zu den sogenannten „Rechtsgrundlagen der Kirche" ausgesprochen, wie namentlich auch bei Gelegenheit des Berliner Kirchentags, an welchem sie nicht theilnahmen, weil sie sich nicht auf die „Grundlage" der Augsburgischen Confession, d. h. nicht auf sie, als die Grundlage, sondern nur auf das ihr selbst zu Grunde liegende Princip zu stellen vermochten.

Der Kampf, welchen diese Männer für die in Preußen zu Recht bestehende Union und für die in der Verfassung Preußens (v. J. 1850) zugesicherte Selbstregierung der Kirche, in den bösesten Zeiten perfider Unionslockerung und Verfassungsdeuterei mit rücksichtslosem Freimuth führten, erhob sich allmählich über die preußischen Landesgrenzen, erweiterte sich zu einem Kampf für protestantische Freiheit überhaupt und fand seinen Mittelpunkt in der mit dem Jahre 1854 ins Leben tretenden „Protestantischen Kirchenzeitung". Hier wurde der Gegensatz gegen die gesammte kirchliche Reaction zu einem bewußten und principiellen. Die „Protestantische" Kirchenzeitung nahm den Kampf auf mit der „Evangelischen". An ihrer Spitze standen die Protestmänner vom 15. Aug. 1845, Jonas, Sydow, Eltester, H. Krause, u. s. w. Der Kreis ihrer Mitarbeiter erweiterte sich aber durch fast alle namhaften, liberal gesinnten Theologen, Alex. Schweizer, Schwarz in Jena, Rückert, Hase, Redepenning, Dittenberger, Männer einer gelehrt-kritischen Richtung, wie Credner, Hitzig, Knobel, Hilgenfeldt u. a., speculative Philosophen, wie Weiße, Historiker, wie Gervinus, Häußer u. a. Alle diese Männer waren, bei sonst mannichfachen Differenzen in Bildung und Richtung und von den verschiedensten theologischen Ausgangspunkten, der Hegel-Baur'schen, der Schleiermacher-Neander'schen, der alt- und neurationalistischen Schule herkommend, verbunden in der tief empfundenen Ueberzeugung von dem grundverderblichen, wissenschaftsfeindlichen Wesen der neuen Orthodoxie und in dem Gefühl ernstester Pflicht, diesem unprotestantischen Treiben mit aller Kraft und Offenheit entgegenzuwirken. Dieser polemisch-negativen Beziehung, welche sich nicht allein gegen die immer zunehmenden Anmaßungen des Confessionalismus richtete, sondern zugleich als gegen die

letzte Consequenz, gegen den Katholicismus und dessen Ausbreitung innerhalb der protestantischen Kirche selbst, lag zugleich ein klar und entschieden ausgesprochenes positives Princip zum Grunde. Man ging nicht nur von den Symbolen zur Schrift, sondern auch von dem Buchstaben der Schrift zu dem in ihr wohnenden Geist, von den Evangelien zum einfachen Evangelium, zu „Christus selbst, wie ihn die Schrift bezeugt", zurück. Man stand damit in Wahrheit auf echt Lutherischem Boden, auf der Grundlage, die der große Reformator in seiner ersten, freien Zeit sich selbst gegeben. In diesem einigen Grund erklärte man sich schlechthin gebunden und in dieser Gebundenheit schlechthin frei von aller Menschenautorität in Dingen des Heils. In diesem Christusglauben erkannte man das wahrhafte Princip des Protestantismus und diesen freien Protestantismus in allen seinen Folgerungen gegen jede Art von Autoritätswesen zur Durchführung zu bringen, zeigte man sich entschlossen. Man hielt sich von neuem die bekannte Schleiermacher'sche Frage vor: „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinander gehen, das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" Und man beantwortete sie mit einem zuversichtlichen „Nein!" Man erinnerte sich an das Wort des Meisters, „daß in der Reformation der Grund gelegt sei zu einem ewigen Vertrag zwischen dem lebendigen, christlichen Glauben und der nach allen Seiten frei gelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung." Man war von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der rechte lebendige Glaube die freie Wissenschaft nicht nur ertrage, sondern sie auch fordere und erzeuge, daß derselbe wie mit der freien Wissenschaft, so mit aller vernünftigen Freiheit, einen „ewigen Vertrag" ge-

schlossen habe: mit der Freiheit der Person und des Eigenthums, des Gewissens und des Denkens, des bürgerlichen Lebens und des öffentlichen Verkehrs, der Selbständigkeit der Staaten wie der Kirche. Man wollte den evangelischen und darum im Innersten frei machenden Glauben. Man wollte die Gottgebundenheit, welche selbständig macht gegenüber allen Mächten der Welt. So stellte man dem Bekenntniß des Unglaubens wie dem des knechtischen Glaubens ein freudiges Bekenntniß innerlichen, lebendigen, frei machenden, mit allen sittlichen und wissenschaftlichen Mächten im tiefsten Grunde geeinten Glaubens entgegen. Besonders klar wurde dieser Grundgedanke der ganzen Zeitschrift von ihrem scharfsinnigen und charaktervollen Redacteur, H. Krause, in dem Vorwort des Jahres 1854, wie in einem Sendschreiben an Dr. Rückert entwickelt. Mit dem Katholicismus innerhalb des Protestantismus, dem katholischen Autoritätsprincip, wie es sich in der Verwechselung von Religion und Theologie, von Glauben und Dogma, in der Verknechtung unter Lehrformeln und Symbole offenbart, sollte ein unausgesetzter, ein systematischer Krieg geführt werden. Nicht auf den Inhalt der Orthodoxie, wol aber auf die Stellung der Orthodoxie zur Kirchenlehre kam alles an und nicht die Kirchenlehre, wol aber die Autorität der Kirchenlehre, die gesetzliche Fixirung derselben müsse bekämpft werden. Ueberhaupt war Krause die Seele dieser Kirchenzeitung, das dialektische Schwert der durch sie repräsentirten Partei. Mit diesem guten und immer scharf treffenden Schwert, das nach allen Seiten, bald nach rechts, bald nach links geführt wurde und selbst die näher stehenden Parteigenossen nicht schonte, hat er, oft nur von Wenigen unterstützt, und seit dem Tode seines Freundes Jonas sich fast vereinsamt fühlend, mit ungebrochenem Muth den Kampf

fortgeführt, um jeden Schritt protestantischer Freiheit in dem schwer bedrohten Preußen ringend.

Es ist schon angedeutet worden, wie die berliner Schüler Schleiermacher's, welche die Erinnerungen an ihn und seine Lehre rein zu erhalten strebten und in zahlreichen Protesten, Erklärungen, Eingaben und Petitionen um die Erhaltung der Union und die Durchführung der Kirchenverfassung kämpften, keinen irgendwie bemerkbaren Fortschritt über den Meister hinaus machten, ja überhaupt auf dem Gebiet der Wissenschaft, außer in Journalen und einzelnen Streitschriften, fast unthätig waren. Es war dies ein offenbarer Mangel, daß das, was in Schleiermacher selbst so energisch verbunden gewesen, die der Wissenschaft und der Kirche gewidmete Kraft, hier wieder sich sonderte, daß seine echten und treuen Schüler, die in seiner Gesinnung, in seinem wahrheitsmuthigen Charakter, wurzelnden, unter der Last der kirchlichen Arbeiten erlagen; daß dagegen diejenigen, welche in der Wissenschaft mit seinem Namen sich schmückten und durch gelehrte Arbeiten glänzten, von dem innersten Geiste seines Forschens und Strebens verlassen bleiben! Um so rühmenswerther sind diejenigen, in denen diese Synthese von Wissenschaft und Kirche sich ähnlich wie bei ihm vollzog! Unter ihnen steht in erster Reihe: Alexander Schweizer in Zürich. Er kann wol als der eigentlichste, der bedeutendste und scharfsinnigste Schüler Schleiermacher's angesehen werden. In ihm ist etwas von der Verstandeskühle, der ruhigen Klarheit und dem praktisch-tüchtigen männlichen Sinn seines großen Vorgängers im Amte am Münster, des in Zürich noch immer geistig fortlebenden Ulrich Zwingli. Wie in der reformirten Kirche überhaupt alle Geisteskräfte in Verstand und Willen culminiren und der Verstand nie ein einseitig doctrinärer ist,

sondern vom sittlichen Willen getragen wird und immer wieder auf ihn hinlenkt, ebenso auch in Alex. Schweizer, diesem echten Typus des reformirten Geistes. In ihm ist, möchte man sagen, Schleiermacher in das Schweizerische übersetzt. Das verständige Element der Schleiermacher'schen Theologie hat in ihm seine reinste Ausprägung erhalten, die philosophischen Voraussetzungen derselben sind von ihm am gründlichsten ermessen. Schon in seinem frühesten, aber noch immer nicht veralteten Aufsatz der Studien und Kritiken „über die Dignität des Religionsstifters", in welchem er sogleich als ein vollkommen Fertiger und bis zum Haupte Gerüsteter auftrat, ist eine bei den sonstigen theologischen Schülern Schleiermacher's seltene Kenntniß seiner Psychologie und Ethik erkennbar. Auch hier schon zeigt sich bei aller Abhängigkeit von den Gedanken des Meisters eine große Selbständigkeit in den Folgerungen, welche aus ihnen gezogen werden. Die Neigung, alles Uebernatürliche und Ueberschwängliche abzuweisen, ist schon hier bemerkbar. Es ist der Gedanke des religiösen Genius, auf den die Bedeutung Christi zurückgeführt wird, indem seine Einzigkeit aus dem individuellen und unübertragbaren Charakter des Gefühls erklärt wird. In der „Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche" (1844), wie in der „Geschichte der reformirten Centraldogmen" (1853) zeigt sich eine bewundernswürdige Herrschaft über einen reichen bis dahin so gut wie unbekannten Stoff, es werden ganz neue Einblicke in die Eigenthümlichkeiten der reformirten Dogmatik und ihren Unterschied von der lutherischen eröffnet. Ueberhaupt hat Schweizer das Verdienst, bei aller Erhabenheit über confessionelles Parteiwesen und wahrhafter Unionsgesinnung, das Urtheil über die tief und bis ins einzelnste gehenden Typen der beiden Confessionen geschärft und für diesen wich-

tigsten Theil der Symbolik neue Bahnen gebrochen zu haben. Seine „Christliche Glaubenslehre“ (1863, 1. Thl.) ist ein klares, ausgereiftes, in sich geschlossenes Werk. Es steht in Schärfe des Formulirens, in Einfachheit und Geradheit des Ausdrucks, in festem Gefüge alles Einzelnen zum Ganzen unter allen dogmatischen Arbeiten der letzten 20 Jahre am höchsten da. Hier ist ein wirklicher Fortschritt über Schleiermacher hinaus erkennbar. Hier sind die supranaturalistischen Zweideutigkeiten des Meisters abgestreift. Hier ist jeder Compromiß zwischen dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Gegenwart und der alten, abgelebten Dogmatik mit offenster Entschiedenheit abgelehnt. Selbst das Wort „Dogmatik“ verschmäht Schweizer für die systematische Darstellung des christlichen Glaubens. Er versteht darunter eine Kirchensatzungs-Wissenschaft, der nur noch eine historische Bedeutung zukommt, während die von den dogmatischen Fesseln freie Glaubenslehre den christlichen Glauben auf der gegenwärtigen Stufe seiner Entwickelung zusammenzufassen hat. So nennt er alle Versuche, eine Dogmatik, welche ihrem Namen entspreche, wiederherzustellen, ohnmächtige Halbheiten und Fehlgeburten, die er in ihrer innern Unwahrheit und Selbstquälerei vortrefflich abfertigt mit dem Wort: „Einst haben die Väter ihren eigenen Glauben bekannt, jetzt hingegen müht man sich ab, ihre Bekenntnisse zu glauben.“ — Daß in dieser Glaubenslehre der Gegenwart der „ganz unhaltbare und Vielen zur Verlegenheit gewordene Wunderbegriff“, daß alles äußerliche Offenbarungswesen keine Stelle mehr finde, wird mit rücksichtsloser Wahrheitsliebe eingeräumt. Schweizer kämpft gegen die Gottes unwürdige Vorstellung, die dem Supranaturalismus ebenso sehr wie dem Deismus zu Grunde liegt, als gebe es eine von Gott geschiedene Weltordnung, und er-

klärt, daß diese nichts anderes sei als „die in sich geordnete Gesammtthätigkeit Gottes, hingerichtet auf die Welt", oder „Gott in seiner Bethätigung". So sind „die Menschen als Naturwesen von Gott schlechthin abhängig durch seine Naturordnung, als sittliche Wesen durch seine sittliche Weltordnung, als Kinder Gottes durch seine Reichsordnung." Eine andere Abhängigkeit aber von Gott, eine andere Art seines Einwirkens auf uns durch wunderhafte Acte, welche seiner geordneten Gesammthätigkeit entnommen sind, gibt es nicht und diese ganze Vorstellung eines über seine eigenen Ordnungen übergreifenden Gottes ist eine „phantastische", ein Ungedanke. Daß Schweizer also mit voller Unumwundenheit und derber Abfertigung des „phantastischen" Gottesbegriffs sich auf den Boden der Immanenz stellt, daß er überall die Thätigkeit Gottes als eine „geordnete Gesammtthätigkeit" bestimmt, die in ihrem geschlossenen Netze kein Loch für die Wunder offen hält, daß er auch die Gebetserhörungen in allerlei äußern Noth durch einen Deus ex machina erbarmungslos abweist, wird ihm bei den weichlichen Vermittelungs-Theologen unserer Zeit sicherlich zum harten Vorwurf gereichen, wie denn die „Neue evangelische Kirchenzeitung" in ihrem Neujahrsgruß (1864), ganz im Ton und Geschmack ihrer ältern Schwester, bereits das Gericht über den „Determinismus", den „türkischen Fatalismus", den „verschämten Pantheismus mit christlichem Firniß" gehalten hat.

Auch bei der Lehre von der Schrift geht Schweizer durch alle zweideutigen und nebelnden Phrasen unserer halbgläubigen Apologeten mit männlicher Geradheit hindurch. Ihm ist überall der einfachste und unverhüllteste Ausdruck der liebste. Das kanonische Ansehen der Schrift, gegenüber der kirchlichen Ueberlieferung, bezweckt nach seiner Auffassung nichts anderes als

die sichere Ausmittelung des lautern Christenthums, und diese Lehre von der Schriftautorität ging nur aus dem Bedürfniß hervor, sich aus den Urdocumenten eine richtigere Erkenntniß der evangelischen Wahrheit zu verschaffen, um sich dadurch von den Fesseln einer hierarchisch geschützten Tradition zu befreien. So spricht er am liebsten von einer „freien Hochhaltung" der Schrift und ihrer freien Autorität. So ist ihm diese Autorität nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Die Bibel ist nicht eine einheitliche, überall gleiche und absolute Autorität. Auch ist es im Grunde nur ein Schein, freilich ein blendender, daß die protestantische Kirche die Bibelautorität in solcher Weise gelehrt. Die Reformation war in ihrem Princip weit davon entfernt, irgendeine starr-objective Glaubensautorität aufzustellen und zu solcher die Bibel zu erheben; vielmehr war ihr die innere Selbstgewißheit des Glaubens das Erste und Höchste, von der aus sogar die einzelnen Schriften der Bibel nach ihrem Inhalt geprüft und verworfen wurden. Also, wie Luther es that, der von der subjectiven, in ihm lebendig gewordenen christlichen Wahrheit, von dem sogenannten Materialprincip, dem rechtfertigenden Glauben aus, über den Werth der einzelnen kanonischen Schriften mit Freimüthigkeit aburtheilte.

Mit der absoluten Autorität der Schrift verwirft Schweizer auch die Inspirationslehre, welche ja nichts anderes als die Begründung von jener ist. Diese Inspirationslehre, als eine mechanische und überweltliche, nennt er „die bis zur Unerträglichkeit rauhe Hülle", in welche der Kern, die Einzigkeit des Werths der biblischen Schriften, eingeschlossen ist. Das kirchliche Inspirationsdogma, führt er aus, ist schon seit lange als eine „Verlegenheit", ein „hemmendes Uebel" anerkannt. Es ist nichts als eine Uebertreibung und Ueber-

wucherung der Wahrheit, dient nicht einem wirklichen, sondern nur einem eingebildeten Bedürfniß der Frömmigkeit, nämlich dem, einen absolut fertigen Ausdruck der Wahrheit zu haben, welches aber in der That nicht der protestantischen, sondern der katholischen Kirche angehört und nur gedankenloserweise von ihr zu uns herübergenommen ist. — Wie Schweizer ohne Frage der bedeutendste Theologe der Schweiz ist, sind die Einwirkungen seines Geistes auf die junge Generation der heimatlichen Geistlichkeit, wenn auch geräuschlose, doch tief eindringende gewesen. Es darf mit Recht von einer jungen schweizerischen Theologie, die in der Geistlichkeit des Landes tiefe Wurzel geschlagen, geredet werden. Freilich ist sie nicht auf Schweizer allein und den viele Jahre neben ihm stehenden und im Geiste vorurtheilslosester, gründlichster Wissenschaft wirkenden Hitzig zurückzuführen. Die philosophische Bildung, wie sie von Hegel ausgegangen, die mächtig aufregenden und geistig befreienden kritischen Forschungen Baur's und seiner Jünger — das waren die neuen, fermentirenden Elemente, welche zu der durch Schweizer vermittelten Schleiermacher'schen Theologie hinzutraten. Die Verbindung der Schweiz mit Würtemberg war immer eine nahe und lebendige. Aus ihr ging die junge Schweizerschule hervor. Ihr namhaftester und entschlossenster Vorkämpfer ist H. Lang (Pfarrer in Meilen am Zürichersee), ihr bedeutendstes Organ die seit 1859 erscheinenden „Zeitstimmen". — Nicht neue philosophische oder theologische Principien finden wir hier, wol aber die bewußte, offene und charaktervolle Durchführung alles dessen, was wissenschaftlich, sei es in den philosophischen Grundanschauungen über Gott und Welt, sei es in den kritischen Forschungen über die Schriften des Kanon, in den letzten 30 Jahren erarbeitet worden. Der lange philosophische

Gährungsproceß, von Kant bis Hegel, hat sich hier zu einem ganz einfachen und unbestreitbaren Niederschlag, der sogenannten „modernen Weltanschauung“, abgesetzt. Die von Schleiermacher und de Wette bis auf die jüngsten Ausläufer der Baur'schen Schule geführten kritischen Untersuchungen haben hier eingehende Berücksichtigung gefunden und ein durchaus freies Verhältniß zum Kanon herbeigeführt. Alle diese großen, nur noch von theologischer Aengstlichkeit und Engherzigkeit bestrittenen Eroberungen sind hier mit männlicher Unerschrockenheit festgehalten. Der weit verbreiteten Halbheit und Lüge soll durch vollste Wahrhaftigkeit gesteuert werden. Und — was die Hauptsache — die Resultate der Wissenschaft sollen in das Gemeindeleben umgesetzt, in die amtliche Thätigkeit des praktischen Geistlichen hinübergeführt werden. Dieser Uebergang der freien Wissenschaft in die Praxis, diese Verbindung theologischer Bildung und Kritik mit dem ganzen sittlichen Ernst und der praktischen Hingebung, welche das geistliche Amt fordert, diese Freudigkeit und Freimüthigkeit eines guten Gewissens — auch auf der Kanzel — das ist das Neue und Hoffnungsreiche der jungen Schweiz!! — Wie groß ist der Fortschritt von der hoffnungslosen Blasirtheit eines Strauß, der mit dem unheilbaren Riß zwischen Glauben und Wissen endet und keinen andern Trost zu geben weiß, als daß der Gläubige den Wissenden und ebenso der Wissende den Gläubigen ruhig seine Straße ziehen lassen solle; — von der nur kritisirenden und meistens über die ersten Jahrhunderte des Christenthums hinausgehenden Thätigkeit der meisten Schüler Baur's — zu diesem wahrheitsmuthigen, überall auf die Bedürfnisse der Gegenwart, auf den unzerstörbaren religiös-sittlichen Kern des Christenthums gerichteten, überall erhaltenden und Gemeinde sammelnden Streben einer jungen,

für die großen Aufgaben der Kirche der Gegenwart begeisterten Geistlichkeit!

Will man die Theologie der „Zeitstimmen" auf ein einfaches Schlagwort zurückführen, so ist dies das von ihrem Herausgeber gleich zu Anfang mit vollstem Bewußtsein gewählte und in seinen Consequenzen klar entwickelte: die moderne Weltanschauung. Der tiefgehende Gegensatz zwischen der modernen Weltanschauung, zwischen den Denkformen der Wissenschaft und Bildung unserer Tage und den dogmatischen Vorstellungen der Kirche, zwischen der immanenten Weltbetrachtung der Gegenwart und dem wundergläubigen Supranaturalismus der frühern Zeit — und das Bedürfniß, diesen Gegensatz nicht zu verdecken, sondern offen einzugestehen, ist der Ausgangspunkt für die „Zeitstimmen". Darum ein Hauptbestreben, die Selbsttäuschungen der Vermittelungstheologie, dieses charakterlosen Gemisches widersprechender Weltanschauungen, erbarmungslos aufzudecken und zu bekämpfen.

Aber dieser scharfen und gewissenhaften Negation liegt zugleich eine sehr bestimmte und ernst-gemeinte Position zum Grunde. Nämlich die Ueberzeugung, daß die wahren keimkräftigen Elemente der gegenwärtigen Bildung nicht in unversöhnlicher Feindschaft stehen mit dem Christenthum, mit der Bibel, mit der evangelischen Kirche, daß vielmehr das Christenthum in seinem tiefsten Grunde, in seinem ewigen Wesen nichts anderes ist als die vollendete Darstellung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, im Wort und in der Person Jesu Christi, das Evangelium die fröhliche Botschaft auch für unsere Zeit, die Bibel das Urkundenbuch göttlicher Offenbarungen in den für die Religion bahnbrechenden Zeiten, an dessen religiöser Tiefe und Größe wir uns noch heute aufs kräftigste erbauen, stärken und erquicken können.

Die Frage: ist die moderne Weltanschauung noch religiös, ist sie noch christlich, wird mit einem entschiedenen ja! beantwortet. Sie wird verneint von den beiden Extremen, von den orthodoxen Dogmatikern wie den radicalen Philosophen, von Stahl und Strauß — und zwar aus gleichen Gründen. Deshalb, weil beide das Eigenthümliche des Christenthums in einer Anzahl von Glaubenssätzen suchen, weil sie Religion und Theologie miteinander verwechseln. Sie ist aber zu bejahen, deshalb, weil das Christenthum wesentlich praktischer Art ist, eine Kraft, selig zu machen, und weil dieser praktische Kern durch und durch human ist.

Wie aber wird nun diese „moderne Weltanschauung" näher bestimmt und wie unterscheidet sie sich von der alten? Lang hat in einer Reihe von Aufsätzen (Protestantische Kirchenzeitung, 1859, No. 33; Zeitstimmen, 1861) diese Frage zu beantworten versucht. Nicht ganz genau findet er den Gegensatz zwischen Transscendenz oder Dualismus auf der einen, und Immanenz oder Mönismus auf der andern Seite; ebenso wenig wie den zwischen mechanischer und dynamischer Weltanschauung. Das Charakteristische der alten, supranaturalistischen Weltanschauung sieht er vielmehr darin, daß die Natur hier noch gar nicht als selbständig auftritt, nicht als eine mit ihren eigenen Kräften und nach ihren eigenen Gesetzen wirkende, daß sie noch gar nicht als ein Zusammenhängendes und Gesetzmäßiges, als ein Kosmos, angeschaut wird. Gott, der außer und über der Natur steht, gebraucht sie vielmehr wie ein schrankenloser und willkürlicher Herrscher für seine Zwecke. Von einer Aufhebung der Naturgesetze kann, im strengen Sinne des Worts, noch nicht die Rede sein, weil diese Naturgesetze sich noch gar nicht zu einem geschlossenen Zusammenhang befestigt haben. Die Natur ist ein loses, hal-

tungs- und selbst-loses Product Gottes, Gott herrscht mit unbegreiflicher Willkür über sie. — Nach der modernen Weltanschauung dagegen, deren Begründer schon Cartesius und Baco, deren Vollender Leibnitz, Schelling und Hegel sind, steht eine Welt vor uns, ohne Wunder und Willkür in ihren eigenen Bahnen kreisend, in sich selbst ruhend und in sich geschlossen, ein einiges, harmonisches Ganze, die wol von Gott innerlich durchdrungen und belebt wird, in die er aber nicht äußerlich, aufhebend oder den Zusammenhang zerreißend, eingreift. Dies ist das Wesentliche der modernen Weltanschauung: Gesetzmäßigkeit, Zusammenhang, innere Zweckmäßigkeit; und den Gegensatz dazu bildet der Dualismus und Supranaturalismus, die Aeußerlichkeit und Willkür eines gesetzlos schaltenden Gottes. Ueberall erscheinen in der alten Dogmatik, infolge der dualistischen Grundlagen, äußerliche Gegensätze, willkürliche Trennungen, wunderhafte Vermitteluugen, magische Wirkungen. Die Willkür des Falls des ersten Menschen, die Absolutheit der Sünde, die Unbegreiflichkeit und Magie der Gnade, der harte Gegensatz zwischen den Gläubigen und Ungläubigen, den Seligen und Verworfenen, zwischen Himmel und Hölle, Reich Gottes und Welt, das alles gehört hierher. Ebenso ist charakteristisch für diesen Standpunkt, daß der ganze Schwerpunkt des religiösen Processes in das Jenseits verlegt wird. Die Religion steht hoch über und außer der Sittlichkeit, das Reich Gottes über den weltlichen Geschäften und Sorgen, die beseligende und rechtfertigende Kraft des Glaubens über der bürgerlichen Gerechtigkeit, die Ewigkeit über und außer der Zeit. Nach der modernen Weltanschauung dagegen ist die Forderung die: diese Gegensätze nicht als ausschließende, sondern als zusammengehörende, sich tief und innerlich durchdringende zu betrachten, ewig zu sein im Augenblick,

unendlich in der Endlichkeit, das Göttliche hineinzupflanzen in der gottbesäeten Erde heiligen Boden, das Profane heilig, das Weltliche göttlich, das Irdische himmlisch zu machen und also selig zu sein nicht in überschwänglichen Phantasien und Gefühlen, sondern mitten in der Arbeit, der Freude und dem Kampf der Erde.

Offenbar leidet diese Darstellung der modernen Weltanschauung an einer gewissen Weite und Unbestimmtheit und ist vorzugsweise nur negativ, den alten Gottesbegriff mit seiner Willkür- und Wunderthätigkeit verneinend. Dagegen bleibt es ungewiß, was an die Stelle der in sich haltlosen, von Wundern durchlöcherten Natur treten solle. Ob dies ein teleologischer Naturalismus, ob Pantheismus, ob speculativer Theismus sei. — Infolge sehr einschneidender Bemerkungen von Heinrich Krause (Protestantische Kirchenzeitung, 1859, No. 34 u. fg.), der diese moderne Weltanschauung als eine noch unfertige, erst werdende, bezeichnete und nachwies, daß der wahrhaft immanente Gott zugleich ein Moment der Transscendenz an sich habe, weil er sich als der reale Grund der Welt nicht allein von den einzelnen Dingen, sondern auch von der Totalität dieser Einzelheiten unterscheide, versuchte es Lang (Zeitstimmen, 1861), den Vorwurf des Pantheismus und Naturalismus zurückzuweisen und über das Verhältniß Gottes zum Naturzusammenhang, wie über die Wesensbestimmungen Gottes Genaueres auszusagen. Er hielt sich an die Schleiermacher'sche Unterscheidung zwischen einem „persönlichen" Gott, den er eine falsche Theologendoctrin, und dem „lebendigen", den er eine religiöse Erfahrung nannte. Er erkannte, daß das, was in der Persönlichkeit Wahres und Ewiges, auch im Gottesbegriff erhalten werden müsse. Er wies die Vorstellung einer blind wirkenden, bewußtlosen Natur-

kraft zurück und forderte einen absoluten Geist, der dem endlichen als ein „Du“ gegenüberstehe, bei dem das bedrängte Herz Licht, Kraft, Trost, ewiges Leben finde, der ein absolut durchschimmerndes, allgegenwärtiges Licht, ein schöpferisches Princip der Welt und für den „Vater im Himmel“ nicht allein der schönste, sondern auch der tiefste und erschöpfendste Name sei. — Ebenso protestirte er gegen Fatalismus und Determinismus im Namen der sittlichen Freiheit, die nie und nimmer durch Naturnothwendigkeit, durch die Summe aller Kräfte, Anlagen und äußern Umstände ersetzt werden könne. Er hob hervor, daß in dem Menschen die Kraft liege, den endlosen Faden gegebener Bedingungen abzubrechen und den Quellpunkt des Handelns in sich selbst zu suchen. — Das eben sei „Freiheit“, „ein über alles Natürliche schlechthin hinausliegendes, schöpferisches Lebensprincip voll innerer Unendlichkeit.“ — Auch über die persönliche Unsterblichkeit äußerten sich in den „Zeitstimmen“ manche beruhigende Stimmen, ohne daß es in allen diesen letzten, metaphysischen Fragen zur rechten freudigen Parrhesie einer tief begründeten und selbsterrungenen Ueberzeugung gekommen wäre. Die Hauptsache, das Erste und unzweifelhaft Sichere blieb immer: „die zusammenhängende und einheitliche Weltanschauung“, von welcher aus der ganze Bestand der alten Dogmatik einer ehrlichen und ernsten Prüfung unterworfen werden sollte. In Bezug auf die Person Christi hat H. Hirzel (Diaconus in Zürich) in der schon oben genannten Antwort an Herrn Professor Tholuck (Zeitstimmen, 1861, No. 22 u. 23) vortrefflich die Stellung der modernen Theologie abgegrenzt. Er stellte die These auf: „Das Evangelium Christi ist vollendete Heilswahrheit“, sodann die Antithese: „Die Lehre der Kirche über das Christenthum und dessen Werk ist insoweit nicht mehr Wahrheit,

als sie auf eine dualistische Weltanschauung und die dieser eignende Wundertheorie gestellt ist“, und endlich die Synthese: „Die Heilswahrheit ist in der wirklich geschichtlichen Person Jesu von Nazareth persönliche Lebenswahrheit geworden und pflanzt sich von ihr aus im geschichtlichen Verlauf in die Menschheit ein“. Danach werde also nicht Christus, sondern nur der dogmatische Christus, die unhaltbar gewordene Glaubenslehre über Christum, von der freien Theologie der Gegenwart bekämpft. Nach der alten Weltanschauung stehe Gott oben und die Welt unten und Gott greife in seiner Offenbarung nur ausnahmsweise von oben und von außen her in den Naturzusammenhang wie in den geschichtlichen Verlauf ein, durch Wunder im rechten und strengen Sinne. Danach sei auch die Person Christi nichts anderes als ein Wunder, das Hereinragen einer höhern Weltordnung in die niedere, ein von oben und außen kommender Gott, ein Mensch und doch wieder nicht ein Mensch, der wol ein Mensch sein solle, dessen Menschlichkeit aber immer wieder aufgehoben und illusorisch gemacht werde durch seine göttliche Natur, mit ihren absoluten Eigenschaften, ihrer Unendlichkeit und Ewigkeit. Und ganz ebenso sei es auch mit seinem Erlösungswerk. Das sei nicht ein freier und innerlicher, wahrhaft sittlicher Proceß in der Seele des Menschen, vermittelt durch die geschichtliche Persönlichkeit des Heilands, das sei vielmehr ein überweltlicher Hergang, ein großes, zwischen Gott und seinem Sohn, zwischen Himmel und Erde hin- und hergehendes Drama, das wol für die Menschheit ins Werk gesetzt werde, nicht aber sich aus ihr und in ihr menschlich entwickle. — Und gegen all diese wunderhaften, magischen, mit dem tiefsten Wesen sittlicher Freiheit und sittlichen Werths streitenden Dogmen richtet er das prophetisch klingende, aber aus der tiefsten Seele der

Gegenwart gesprochene Wort: „Es wächst jetzt — und das geschieht nicht zufällig und willkürlich, sondern es ist eine göttlich geordnete Entwickelung des Menschengeschlechts, welche kein noch so heftiger Theologenjammer aufhalten wird — eine Generation heran, die durchaus an kein anderes Wunder mehr als an diejenigen, welche im göttlich geordneten Lauf der Natur und der Geschichte vor Augen liegen, also im strengen Sinne des Worts gar keine Wunder mehr sind, glauben will."

Nächst diesem consequenten Festhalten der „modernen Weltanschauung" und in nahem Zusammenhange mit ihr ist es die rücksichts- und voraussetzungslose Kritik des Kanon und eine rein geschichtliche Behandlung des Urchristenthums, welche den Theologen der „Zeitstimmen" am Herzen liegt. Freilich ist es nichts als eine leichtfertige Insinuation Tholuck's, die schweizerische Geistlichkeit dieser Richtung zu unselbständigen Nachtretern von Strauß und Baur herabzusetzen. Das Verhältniß zu Strauß ist keineswegs das einfacher Zustimmung. Das Gemeinsame ist nur die Antithese, die Negation der gemeinen Uebernatürlichkeit und Wunderhaftigkeit der evangelischen Geschichte, sowie der wohlberechtigte Zweifel daran, daß diese Geschichtsberichte überall wirkliche Geschichte seien. Aber der Unterschied ist der, daß Strauß im Zweifeln und Negiren stehen blieb und nur das verzehrende Feuer war, welches den dogmatischen Christus hinwegbrannte, während man hier bestrebt ist, den wirklich geschichtlichen aus den mythischen Hüllen zu befreien. Es wird von dieser Seite mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß Strauß in seiner Schlußabhandlung die ganze Frage unglücklich formulirte, wenn er meinte, alles hänge daran, daß die Idee nicht ihre ganze Fülle in Ein Individuum ausschütte, während vielmehr alles darauf ankomme, daß die Idee selbst kein Individuum sei. So ging bei Strauß

über und unter der Idee ihr Träger verloren, sie wurde um ihre persönliche Verwirklichung gebracht, irrte gleichsam haltlos in der menschlichen Gattung umher. — Die wahrhaft geschichtliche Persönlichkeit Christi und ihr tiefster Geistesgehalt löste sich bei diesen kritischen Operationen auf. Es blieb nur ein Schemen übrig, die „Gattung", nichts als ein Ausdruck der Noth und Verlegenheit. Ganz ebenso ist das Verhältniß zu Baur, bei aller hohen Anerkennung und Pietät für den großen Lehrer, ein durchaus freies. Biedermann sprach es in einer eingehenden Charakteristik Baur's offen aus, daß bei seiner Behandlung der Geschichte überhaupt das Individuelle nicht zu der gebührenden Geltung komme, und daß in seinen Schriften über das Urchristenthum der Mangel eines nähern Eingehens auf die Person Christi sich als eine große und empfindliche Lücke zeige. Die Uebereinstimmung mit ihm besteht in diesen Kreisen nur in der völlig voraussetzungslosen Kritik, in der rein historischen Behandlung des Urchristenthums und der dieser Zeit angehörenden Schriften, nicht aber in einzelnen Ergebnissen dieser Kritik.

Die Zahl derer, welche in diesen „Zeitstimmen" den Ausdruck ihrer eigenen Ueberzeugung, ihres tiefsten Strebens und Ringens wiedererkannten, war unter den schweizer Geistlichen keine geringe. Diese Männer traten mit dem guten Gewissen der Wahrheit und mit der festen Ueberzeugung, noch innerhalb der christlichen Kirche zu stehen, ja das Christenthum in seinem tiefsten, von den judenchristlichen Schalen losgelösten Kerne zu erfassen, auf den Kampfplatz. Sie scheuten sich nicht, mit voller Offenheit das lebendige Glaubensbekenntniß der Gegenwart dem abgestorbenen der Vergangenheit entgegenzustellen. Ihre Gegner waren außer den Strenggläubigen auch und ganz besonders die Vermittler, die sich durch

den scharfen, kritischen Nordwind in ihrer warmen Gemüthsseligkeit aufs unbehaglichste angeweht fühlten. Auf den allgemeinen Predigerconferenzen, in den Kirchenblättern der Schweiz, in einzelnen Streitschriften wurde dieser Kampf lebhaft fortgesetzt, oft mit derber Schweizerpolemik, aber doch immer mit einer persönlichen Anerkennung des Gegners, wie wir sie in Deutschland namentlich bei der gläubigen Partei leider so wenig kennen. Es war dies ein ehrliches Ringen und keine der Parteien achtete die feindliche für rechtlos oder des Kampfes unwerth. Auf der Predigerconferenz in Bern, 1861, sprach Hirzel den Gegensatz zwischen den Altgläubigen und den Modernen sehr scharf aus, aber er ertheilte einer jeden der beiden Parteien ihre eigene Mission, je nach den Bedürfnissen und dem Bildungszustand ihrer Gemeinden, und meinte, daß, wie einst nach Galat. II, 9 die *στύλοι* Johannes, Jakobus und Petrus mit dem Barnabas und Paulus eins geworden und ihnen die Bruderhand geboten, so auch jetzt noch die Predigt unter den Juden- und den Heidenchristen der Gegenwart nach den Persönlichkeiten und Gaben eine verschiedene sein könne. Die Hauptvertreter der „freien Theologie" waren die schon genannten H. Lang, H. Hirzel und Biedermann, ihre Gegner: Riggenbach, der einst radicale, Güder in Bern, der Schüler Schneckenburger's, Auberlen und Hagenbach. Das Princip der modernen Theologie, der Religionsunterricht auf den höhern Lehranstalten nach ihren Grundsätzen, die Hauptfragen der Kritik, vor allem die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi — das waren die wichtigsten Punkte, um welche der Streit entbrannte. Die bedeutendste hierher gehörige Schrift aus dem feindlichen Lager ist die von Riggenbach: „Der heutige Rationalismus, besonders in der Schweiz", ein Vortrag auf der Versammlung der evangeli-

schen Allianz in Genf 1861 gehalten, auf welche **Biedermann** in einer gründlich eingehenden Abhandlung: „Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz“ (Zeitstimmen, 1862), antwortete.

Bei der Frage nach der wissenschaftlichen Bedeutung wie nach der Lebensfähigkeit dieser Theologie der modernen Weltanschauung lautet freilich die Antwort eines Tholuck und eines Hirzel sehr verschieden. — Wie viel namhafte Anhänger hat denn noch diese Kritik von Strauß und Baur in Deutschland? so fragt Tholuck in blindem Professorendünkel. Wo finden sich noch die Vertreter der christologischen Schlußabhandlung von Strauß? Höchstens bei einem Balzer und Wislicenus und in den Versammlungsstunden der freien Gemeinden. Alle theologischen Autoritäten dagegen sind längst über diesen angeblichen Fortschritt hinausgeschritten. — Sollte also nicht auch die junge theologische Schweiz, welche an der Spitze der Bewegung zu stehen glaubt, sich in einem Irrthum befinden und in der That zurückgeblieben sein? Sollte ihr nicht mit Recht ein erneuertes Studium angerathen werden dürfen? Und beruft sie sich auf die Sympathien in Holland, auf die keckern Stimmen in Frankreich und dem jungen England, ist es nicht auch hier also — daß das, was als ein anbrechender Geistesfrühling erscheint, nichts als ein matter Nachsommer ist? Ist es nicht immer so gewesen, daß Deutschland in seiner Theologie der ganzen übrigen Welt um Decennien vorangeschritten, sodaß längst überwundene und abgeblühte Geistesrichtungen nach 10 oder 20 Jahren im Auslande ihr Echo fanden? Und ist diese Theologie der Zeitstimmen etwas anderes als ein langsam verhallendes Echo vergangener deutscher Irrthümer in den Schweizer Bergen? — Die Antwort Hirzel's auf diese Fragen lautet ungefähr also: Ja! viele Professorennamen stehen

nicht auf unserer Seite, obwol ein Baur mehr werth sein möchte als Ihr alle zusammengenommen. Aber Ihr selbst habt ja auch redlich und mit Erfolg dafür gesorgt, daß uns solche Namen fehlen. Ihr und die Eurigen haben Zeller von Tübingen hinweggetrieben, Schwegler aus der Theologie in die Philosophie hinübergedrängt, Köstlin für die Wissenschaft der Religion mit der der Schönheit vertröstet. Ihr versteht dies Handwerk im Bunde mit den feigen deutschen Regierungen vortrefflich. Ihr habt viel herrliche Kräfte geknickt und ausgehungert, viele, die mit frischer Stimme sich erhoben, zu stillen Männern gemacht. Nun aber, da Ihr ausgeseufzt und geklagt und verklagt habt und glücklich auf dem Platze geblieben und alle Talente beseitigt aus den einflußreichen Stellen, nun erhebt Ihr das große Wort und sprecht: „Nennt uns Professoren, nennt uns Autoritäten!“ Ihr also tragt den Schimpf, daß Baur keinen würdigen Nachfolger gefunden und nicht auf ihn selbst und seine Sache fällt er!! Dann aber, was die Rede von Deutschland betrifft, als dem auserwählten Lande der Religion und Religionswissenschaft, in welchem alle epochemachenden religiösen Erscheinungen Ursprung, Verlauf und Ende genommen, um sich dann als Echo fortzusetzen unter den übrigen Völkern, so ist sie doch etwas gar zu hochmüthig und unwahr zugleich. Richtiger möchte, bei aller Anerkennung deutscher Wissenschaft und Gründlichkeit, die Auffassung sein, daß die theoretischen Anregungen, welche die Welt Deutschland verdankt, praktisch, das heißt im kirchlichen Volksleben, unter den Völkern der That angewandt und verwerthet wurden und dann später, also befruchtet und bereichert, nach Deutschland zurückflossen. Vor allem falsch aber und eine thörichte Einbildung ist es, den kirchlichen Positivismus, wie er dermalen in Preußen herrscht, als ein wirkliches

Hinaussein, als eine wissenschaftliche Ueberwindung der speculativen Philosophie und der durch Baur tief aufgeregten Kritik anzusehen. Ebenso falsch, ihn, wie Tholuck es thut, als die geradlinige Fortsetzung, als die gesunde und nothwendige Weiterbildung des neuen und echt-volksthümlichen religiösen Aufschwungs der ersten Decennien dieses Jahrhunderts, seit den Freiheitskriegen, zu verherrlichen. Dies ist eine offenbare Geschichtsfälschung. Vielmehr ist dieser kirchliche Positivismus, gleichviel ob in mehr pietistischen oder mehr dogmatischen Formen, diese modernste Frömmigkeit, nichts als eine traurige Zerrbildung der ursprünglichen Gestalt. In göttlicher Nothwendigkeit war jene schöne Zeit geworden und in menschlicher Willkür und Laune haben Könige, Minister, Professoren und Consistorialräthe aus dem Gewordenen das gemacht, was ihnen diente. Gottes Werk war die Erneuerung des religiösen Sinnes und Lebens, dagegen eine Verpfuschung des Gotteswerks durch Menschenhand ist die Ausnutzung des neuen religiösen Lebens zur Restauration einer alten Dogmatik gewesen. So ist denn gerade die freie Theologie der Gegenwart als die rechte wissenschaftliche Durchbildung und geistige Klärung dessen, was der religiöse Aufschwung der Freiheitskriege wollte, anzusehen; als eine Belebung und Vertiefung des religiösen Gefühls, im Unterschiede von der Vernüchterung des alten Rationalismus, aber zugleich als eine Befestigung und Schärfung des Gewissens, eine Ineinsbildung des religiösen und des sittlichen Geistes, eine Durchbildung des Glaubens zum Wissen. — Fragt man, woher jene Misbildung des ursprünglichen Strebens, jene Corruption, welche fast alle deutschen theologischen Facultäten mit ergriffen und namentlich in den Kreisen der praktischen Geistlichen so große Verwüstungen ange-

richtet, so ist die Antwort: es war der deutsche Polizeistaat und die von ihm beherrschte Polizeikirche, durch welche die traurige politische Reaction auch in diese Kreise mit hinübergeleitet wurde. Eine wahrhaft freie Theologie konnte in Deutschland, und namentlich in Preußen, unter dem bisherigen Landesepiskopat, mit Cultusministern, Oberkirchenrath und Consistorien nicht gedeihen, noch weniger unter den Geistlichen des Landes begeisterte und entschlossene Anhänger gewinnen. Früh schon und systematisch wurden die jungen Theologen niedergedrückt und sittlich gebrochen. Dem consistorialen Kirchenregiment in den verschiedenen Bundesstaaten und Staatchen standen Mittel und Wege in unendlicher Fülle zu Gebote, um Richtungen zu unterdrücken und Systeme zu machen. An Hetzereien, Angebereien und Verdächtigungen fehlte es, namentlich seit Errichtung des Berliner Inquisitionstribunals, geleitet von Herrn Hengstenberg, nicht. Die von der Studienzeit oder dem Examen her durch eine freiere Ueberzeugung anrüchigen Candidaten erhielten so lange keine Pfarreien, wurden ausgehungert, bedroht, bei Seite gesetzt, bis sie gebrochen oder gebeugt waren. Die große Mehrzahl lernte schweigen, laviren, sich durchwinden. Vor allem die theologischen Facultäten wurden argwöhnisch überwacht und jedes freiere Regen im ersten Keime erstickt. So bildete sich denn eine Schule der Heuchelei, der Schwachsinnigkeit und Charakterlosigkeit. Alle edlern Kräfte, alle begabtern Köpfe zogen sich instinctmäßig von den theologischen Facultäten wie von dem praktischen Kirchendienst zurück. Es blieb für Theologie und Kirche nichts übrig als Charakterschwäche und Talentlosigkeit! — Dies ist der wahre Grund, weshalb gerade in Deutschland, der Heimat der Philosophie und Theologie, unter der jüngern Geistlichkeit ein freies,

wissenschaftliches Streben wie ausgestorben erscheint. Dies der Grund, weshalb gerade in der Schweiz die niedergetretene, aber nicht überwundene, die nicht todt zu redende und zu schweigende kritische Theologie, die sich an Baur's Namen knüpft, fröhlich aufblüht. Der derbe, gesunde, thatkräftige Volkscharakter, welcher auch der schweizer Geistlichkeit noch einwohnt und der die frische Bergluft der Wissenschaft wohl verträgt, war der Grund und Boden, auf welchem diese freie Theologie, die in der eigenen Heimat verkümmern mußte, hoch aufwuchs. Dazu kam die republikanische Verfassung, die Wahlen der Geistlichen durch die Gemeinden, die Freiheit von eigentlicher Verpflichtung auf die Symbole. Alles bewegt sich hier im Element eines freien Gemeindelebens; unbehindertes Streben und Ringen ist die Form, die Wahrheit zu finden und das Rechte zu thun. So auch im kirchlichen Leben. Hart und heiß ist wol der Kampf, welcher hier geführt wird, aber gleich ist Licht und Sonne für die Parteien, es gibt keinen Apell an die Staatsgewalt und die persönliche Achtung wird auch dem entschiedensten Gegner nicht versagt.

Blicken wir über die Schweiz hinaus, so gewahren wir eine rasche und begeisterungsvolle Ausbreitung dieser freien Theologie in der reformirten Kirche Hollands und Frankreichs. Namentlich in Holland unter den jüngern Geistlichen zeigt sich die wärmste Sympathie und ein aufmerksam horchendes Ohr für die Klänge der „Zeitstimmen". Es besteht in der That eine innere Verwandtschaft zwischen dem Lande der Alpen und des Meeres, zwischen der Quelle und dem Zielpunkt des mächtigen Stroms. Der derbe, verständige, geistig-gesunde Volkscharakter, die reformirte Kirche mit ihrer freien Verfassung, die nie durch die Symbole gefesselte Schriftfor-

schung, das alles hat der offensten Besprechung theologischer Fragen mühelos den Weg gebahnt. Und wie die unabhängigen und thatkräftigen Schweizer, die betriebsamen, nüchternen Holländer, so waren es auch die formgewandten und beweglichen Franzosen, welche die durch die deutsche Theologie erarbeiteten Schätze sich rasch zuzueignen und ins Gemeindeleben hinüberzuführen unternahmen. Es war die Strasburger Schule, vor allem Reuß, ein Meister der Kritik und den ersten Theologen Deutschlands ebenbürtig, der den Strom freiester und gründlichster Wissenschaft nach Frankreich hinüberleitete. Als Organ dieser neuen Theologie diente seit 1850 die von Colani und Scherer gegründete „Revue de théologie", dann seit 1858 die „Nouvelle revue", der sich die in Paris erscheinende „Revue germanique" zugesellte. Der Kampf, welcher hier mit allem Glanz französischer Darstellungskunst geführt wurde, bewegte sich zuerst um das Dogma von der Inspiration und der Schriftautorität, sodann, wie naturgemäß, um die weitere Anwendung und Ausführung der gewonnenen Freiheit, um die Kritik des Kanon, die Geschichte des Urchristenthums. Mit jugendlichem Feuer, mit dem Enthusiasmus des ersten Wahrheitsfundes, mit leichter, fast spielender Eleganz, wurden die ernsten Fragen und schwerfälligen Arbeiten des deutschen Geistes ins Französische übertragen. Nicht in dem Inhalt der Untersuchungen ist hier ein Fortschritt bemerkbar, wol aber in der Frische der Zueignung, in dem überall aufs Praktische gerichteten Sinn, in der Verschmelzung wissenschaftlicher Fragen mit den lebendigen Bedürfnissen der Kirche. So genießen die Fremden die Früchte unsers Fleißes, während bei uns Wissenschaft und Leben noch immer durch eine tiefe Kluft getrennt sind, während die unter dem

langen Druck entarteten Geistlichen sich nach den alten Bekenntnissen der Staatskirche heiser schreien und kurzsichtige Theologen wähnen über die neuesten Entwickelungen der Theologie weit hinaus zu sein, deshalb weil sie dafür gesorgt, daß ihre Vertreter unterdrückt, aus der Theologie herausgedrängt oder abgesetzt wurden!

Schlussbetrachtung.

Nach diesen Wanderungen durch die Vergangenheit der letzten 30 Jahre nur noch Ein Blick in die Zukunft unserer Theologie und Kirche!

Wie viel hoffnungsreicher ist die Aussicht geworden, als sie vor acht Jahren, bei dem ersten Erscheinen dieser Schrift, vor unserm Geistesauge dastand! Wie viel rascher sind die Entwickelungen durchgedrungen und die heilsamen Krisen eingetreten, als wir damals nur zu hoffen wagten! Damals wünschten und prophezeiten wir der triumphirenden theologischen Reaction, der neulutherischen Partei, eine größere Ausbreitung und Macht, eine längere Lebensdauer, als ihr wirklich beschieden war. Wir wünschten, daß sie nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern ihr innerstes Wesen, ihre letzten Gedanken aussprechen möge, damit gleichsam alle die unreinen Säfte, welche dem Leben unserer protestantischen Kirche Gefahr drohten, an die Hautoberfläche getrieben, damit alle die katholischen Ansätze und Wünsche vollkommen ausgetragen würden. Wie anders ist es gekommen! Wir haben unsern Gegnern zu hohe Ehre erwiesen! Ihnen ein inneres Leben, eine substantielle Geisteskraft zugetraut, welche sie nie besaßen. Es ist

eilend mit ihnen zu Ende gegangen! Deshalb weil alles hohl und gemacht, eitele Restaurationsspielerei oder herrschsüchtiges Pfaffengelüste war. So ist denn der Geistesbankrott zum Entsetzen rasch hereingebrochen. Schon jetzt fliehen die Spukgestalten der Nacht vor dem hereinbrechenden Tage! Ueberall erblicken wir nichts als Chaos und Willkür, wüste Uebertreibungen und innere Zerstörungen. Einer kämpft gegen den andern, das angebliche Lutherthum führt in die Arme der katholischen Kirche, die eingebildete Rechtgläubigkeit ist im Kern zerfressen und löst sich in lauter Ketzerei auf, die alten Bündnisse dauern nicht mehr, die künstlich verschlungenen Fäden kirchlicher und politischer Reaction werden mit lauten Protesten zerrissen. Der Eine, welcher über diesem Chaos stand und mit kluger Berechnung das Widerstrebende zusammenhielt, der einzige Mann von Geist und vielseitiger Bildung — J. Stahl — ist dahingegangen. Schon er hatte den nicht mehr aufzuhaltenden Verfall in trüben Ahnungen vorausgesagt. Während der kurzen, sogenannten neuen Aera Preußens im Jahre 1859 hatte er wehklagend ausgerufen: „Wo ist noch eine irdische Stütze, wo noch eine irdische Hoffnung für unsere Kirche? Die Macht ist gegen uns, die Massen sind gegen uns, die Zeitströmung ist gegen uns, die kräftigen Irrthümer in der Kirche selbst sind gegen uns.“ Und doch waren es nur zwei kurze Jahre (1858—60), in welchen die Macht Preußens nicht, wie bisher, mit dieser Partei schön that! Und doch waren die Fürsten, die Minister, die Consistorien, die theologischen Facultäten, die Würdenträger und Stelleninhaber der Kirche in fast allen deutschen Landen dieser Partei angehörig oder doch von ihr abhängig! Aber — „die Massen sind gegen uns, die Zeitströmung ist gegen uns“ — das war die furchtbar niederschlagende, die nicht mehr abzuleugnende Wahrheit!

Sie, die bis dahin laut triumphirt, daß Rationalismus, Philosophie und Kritik im Bewußtsein der Gegenwart überwunden seien und der Glaube allein auf dem Plane geblieben, brachen nun in die verzweiflungsvolle Klage aus, daß alles vom Glauben der Väter verlassen, daß das Volk in seinem Kerne vom Rationalismus zerfressen sei, daß, wie Hengstenberg verkündete, die Kirche von der Welt überflutet werde und der Zeitgeist sich zum letzten Sturme gegen die kleine Heerde rüste.

Sie, die bereits die unumschränkte Herrschaft in der Kirche gewonnen zu haben wähnten, machten nun plötzlich die Erfahrung, daß dies eine Kirche sei ohne Gemeinden, eine Kirche der Theologen und Consistorialräthe, nicht aber des christlichen Volks, und daß die restaurirte Glaubenslehre dieser Kirche nur eine verschollene und vergangene Dogmatik, nicht der wirkliche und fortlebende Glaube der Gegenwart sei. Da brach das Jammern und Weinen und Hülferufen aus! Da wurden diese Helden und Triumphatoren zu Flüchtlingen und Klageweibern! Sie, die nie der Wahrheit wie Männer ins Auge geschaut, sondern immer nur von Selbstbetrug gelebt, brachten es auch nie über dies Schwanken zwischen den äußersten Gegensätzen, zwischen eitler Siegesgewißheit und zitternder Todesfurcht, nie über die apokalyptische Weltanschauung hinaus! Und sie hatten recht, wenn sie, freilich zu spät, erkannten, daß sie eine Kirche gegründet ohne Gemeinden, daß sie den ganzen kirchlichen Apparat, alles sogenannte Anstaltliche, den geistlichen Stand, die Bekenntnisse, die Liturgien, Gesangbücher und Katechismen, in ihre Gewalt gebracht und nach ihrem Geschmack eingerichtet, daß aber die Gemeinden von allen diesen Erwerbungen nichts wissen wollten, daß sie keine Gewalt hatten über die lebendige Kirche,

über die Seelen und Gewissen der heilsbedürftigen Menschen. Eine Macht war übriggeblieben, die sie bis dahin kaum in Rechnung gebracht, und die doch höher war als alle andern: der Gewissensglaube der Gemeinden! Diese bittere, aber heilsame Erfahrung machte jene Partei in allen Ländern Deutschlands, bei allen einzelnen Versuchen, die alte Kirche des 16. Jahrhunderts zu restauriren und in das Leben der Gegenwart hineinzustellen, bei allen Attentaten auf den innersten Glauben und das Gewissen des Volks. Sie alle — diese Kirchenzuchts-, Agenden-, Katechismus- und Gesangbuchsattentate — wurden, wo sie nur auftraten, nicht in der Pfalz und Baden allein, nein! auch in Baiern und Hannover, auch da, wo alle kirchlichen Behörden bis zum Landesbischof hinauf einmüthig zusammenwirkten, mit einer so tief instinctiven und so unwiderstehlichen, elementaren Gewalt zurückgeschlagen, daß eilender Rückzug einzige Rettung blieb. Aus dem tiefsten Gewissen des Volks, nicht aus Formeln vergangener Jahrhunderte — das war die große Lehre dieser Volksbewegungen — ist die Kirche der Gegenwart aufzuerbauen! Und vermögen dies die Vermittelungstheologen? Es ist wiederholt darauf hingewiesen, wie sie an wissenschaftlicher Bildung, an Feinsinn und maßvoller Einsicht ihren oft sehr plumpen Gegnern weit überlegen sind, wie sie aber in ihrer künstlich-gewundenen Theologie, in ihrem Doctrinärismus dem Volke und seinen Bedürfnissen ferne blieben, wie es ihnen überhaupt an Einfachheit und Wahrhaftigkeit, an Vertrauen auf die Gegenwart, an gesunden, schöpferischen Kräften fehlte, um aus vollem Holz ein Neues zu bauen.

Und worin soll die Reinigung und Fortbildung unserer Theologie und Kirche bestehen? Vor allem in der consequenten Durchführung einer wahrhaft speculativen, einheitlichen

und zusammenhängenden Weltanschauung, in der Ueberwindung des äußerlich supranaturalistischen, unserm ganzen Denken fremd gewordenen Schemas, in der völligen und ehrlichen Beseitigung desselben mit allen seinen Ueberbleibseln und Anhängseln, in der klaren Erkenntniß, daß der Inhalt des Christenthums bei einer solchen Beseitigung nichts verliert als die Form der Aeußerlichkeit, der Willkür und Aphoristik in der Offenbarungsthätigkeit Gottes. Die Theologie wird also eine speculative sein, welche, so fern sie sich auch von den pantheistischen wie atheistischen Abirrungen der Speculation hält, doch mit gleicher Entschiedenheit sich der Willkür- und Wundertheologie mit allen ihren modernen Verbrämungen entgegenstellt.

Sodann wird diese Theologie eine historisch-kritische sein. Das heißt, sie wird das Christenthum in seinem ganzen Verlauf, seine Anfangs- und Quellpunkte nicht ausgenommen, als ein geschichtlich Gewordenes begreifen; sie wird überall die wahre Geschichte aus den oft sagenhaften Geschichtsberichten aussondern; sie wird in die geschichtliche Entwickelung des Christenthums auch die große, schöpferische, classische Literatur des Christenthums, d. i. die kanonischen Schriften, mit hineinziehen und sich nicht scheuen, auf sie dieselben Regeln und Maßstäbe geschichtlicher Kritik anzuwenden, welche für die sogenannte Profanliteratur gelten. Sie wird aber auch in der Beziehung eine historische sein, als sie sich in die Vergangenheit vertieft, jede Zeit und ihre Schöpfungen nach ihrem Maße mißt und für die Größe und Herrlichkeit des productiv-religiösen Lebens, der neuen Quellpunkte göttlicher Offenbarung, das Auge offen hält. — Ihre Hauptaufgabe wird also darin bestehen, offen und klar mit der dogmatischen Auffassung der Schrift, mit der alten Lehre von

der Inspiration und der normativen Autorität der Bibel zu brechen und an ihre Stelle die geschichtliche zu setzen, sowie die Kritik der einzelnen kanonischen Schriften mit ganzer, voraussetzungsloser Freiheit durchzuführen.

Endlich wird diese Theologie eine religiös-sittliche sein. Das heißt, sie wird das innerste Wesen der Religion, nach dem Vorgang von Schleiermacher, in den Tiefen des Gemüths, als in dem Lebensgrunde des Menschen, in dem letzten Einheitspunkte seines Geistes erfassen, aber mit diesem centralen Leben alle Entwickelungen der Erkenntniß wie des Willens in freie und innerliche Verbindung setzen. Sie wird dies tiefe, innerliche und nothwendige Band von Religion und Sittlichkeit überall hervorheben und auf die nothwendigen Folgen dieser Einheit hinweisen. Sie wird vom ethischen Standpunkt aus die Reinigung und Erneuerung eines großen Theils von Dogmen, des anthropologisch-soteriologischen Kreises, der Lehre vom freien Willen, von der Sünde, von der Gnade, von der Stellvertretung u. s. w. unternehmen. Sie wird eine tiefere Synthese der göttlichen Abhängigkeit und der menschlichen Freiheit, eine wahrhaftere Durchdringung und Wechselwirkung des göttlichen und des menschlichen Factors in dem Heilsproceß zu gewinnen suchen. Sie wird aber nicht allein die Dogmatik reinigen und verinnerlichen, ihre äußerlich-juridischen und schlecht-magischen Vorstellungen in religiös-sittliche umbilden; sie wird ebenso sehr die Moral vertiefen, sie ihres schlechten Subjectivismus, ihrer eiteln Selbstgerechtigkeit, ihres oberflächlichen Pelagianismus, mit Einem Wort ihrer Endlichkeit entheben, indem sie die Wurzeln der Sittlichkeit in die Tiefen der Religion, den endlichen Willen des Menschen in die Unendlichkeit des Göttlichen, seine Freiheit in die Gottgebundenheit einpflanzt. Sie wird damit die verhängnißvolle,

unendlich verderbliche Trennung des Religiösen und des Sittlichen zur Einheit des Religiös-Sittlichen aufheben.

Auf die Anfänge zu einer solchen Durcharbeitung der Theologie haben wir bereits hingewiesen. Auf den sogenannten speculativen Theismus, der mit dem Pantheismus zugleich das andere Extrem des Dualismus und Supranaturalismus zu überwinden sucht. Auf den großen Fortschritt der neuesten Kritik, durch welche, ganz abgesehen von den einzelnen Ergebnissen und deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit, die Schriften des Kanon im Zusammenhange mit der ganzen Literatur des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters betrachtet und in dieselbe als organisches Glied eingeordnet werden. Endlich: auf die namentlich bei Rothe in seiner Synthese des Religiösen und Sittlichen, bei Schenkel in seiner Lehre vom Gewissen sehr stark hervortretende Tendenz, die Religion aus ihrer abstracten, überweltlichen und übersittlichen Höhe, mitten in die realen sittlichen Interessen hineinzuziehen und mit dem ganzen Culturleben der Gegenwart zu versöhnen. Wendet man ein, daß die so charakterisirte Theologie im Grunde nur ein neuer Aufputz des Rationalismus sei, gleichviel ob man ihn den speculativen, den historischen oder den Gefühlsrationalismus nenne, so ist darauf zu erwidern, daß man mit geschichtlichen Namen immer vorsichtig umgehen soll und daß es Zeichen von Unbildung ist, die charakteristischen Unterschiede zu übersehen, eine äußere Aehnlichkeit zur Identität zu steigern. Der Rationalismus in seiner abgeschlossenen, geschichtlichen Gestalt, diese Vernünftelei des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ohne tieferes Gemüthsleben, ohne die idealen Geisteskräfte, welche in Religion, Poesie und Philosophie mit dem Beginn der neuen Zeit erweckt wurden, ist abgestorben und überwunden; das rationale

Princip dagegen ist, wie überall, so auch in der Theologie, unüberwindlich und ewig; deshalb, weil die Vernunft im wahren und höchsten Sinne des Worts den ganzen Menschengeist in allen seinen Höhen und Tiefen, in seinem Gottes- und seinem Selbstbewußtsein, in seinem Gemüthsleben wie in seinen Verstandeskräften umfaßt, und weil es für den Menschen nichts Höheres gibt, wie es sich auch nennen möge, als diese Gottgegebene und Gotterfüllte Vernunft! Die Aehnlichkeit zwischen dem alten Rationalismus und der freien Theologie der Gegenwart besteht nur in der Negation, in dem Gegensatz gegen allen äußerlichen Supranaturalismus, in der Abweisung aller Willkür- und Wunderacte aus der Offenbarung Gottes im Menschengeist. Dieser Gegensatz und diese Abweisung wird bekanntlich viel schärfer und bewußter und, was die Hauptsache ist, in viel berechtigterer Weise, auf dem Wege geschichtlicher Untersuchungen, von unserer kritischen Theologie durchgeführt, als dies jemals vom Rationalismus auch nur versucht ist. Gegenüber der göttlichen Autorität der Bibel, der Geschichtlichkeit ihrer Erzählungen, der Authentie ihrer einzelnen Schriften, ist diese neueste Kritik viel unerbittlicher und viel ehrlicher, als der Rationalismus es je war. Und doch ist sie wieder viel conservativer, hat viel mehr Verständniß für die Vergangenheit, viel mehr Liebe und innerliche Anknüpfung an die Gemüthstiefen des Christenthums, an den unvergänglichen Inhalt des einfachen, beseligenden Evangeliums. Es ist in der That der Unterschied zwischen jener dürren, selbstgefälligen und ungeschichtlichen Vernünftelei und dieser Vertiefung des Gemüths wie des erkennenden Geistes in den ewigen Kern des Evangeliums ein sehr großer. — Er zeigt sich in allen einzelnen Positionen. Denn dem Rationalismus ist es eigen, nicht speculativ zu sein, vielmehr

die sana ratio an die Stelle der Speculation, die orakelnde Versicherung an die Stelle der wissenschaftlichen Entwickelung zu setzen und überdies den Gegensatz von Gott und Welt so äußerlich und dualistisch zu fixiren, daß damit auch für den Eintritt eines milden und verschämten Supranaturalismus immer wieder die Thür geöffnet ist. Dem Rationalismus ist es ferner wesentlich, sich nicht in die Geschichte zu vertiefen, die subjective Vernunft über die objective zu erheben, den Maßstab der Gegenwart meisternd an die Vergangenheit anzulegen, einen äußerlichen und kleinlichen Pragmatismus der innern Nothwendigkeit des Geschehens zu substituiren. Dem Rationalismus ist es endlich eigen, das Wesen der Religion zu verkennen, das Leben des Gemüths zu misachten, das Christenthum in eine Anzahl von Lehren und Moralvorschriften zu verlegen und also, anstatt die Sittlichkeit in die Tiefen der Frömmigkeit einzupflanzen, sie auf sich selbst zu gründen und an die Stelle der Religion zu setzen.

Fragen wir nun zum Schlusse, welche Aussicht hat diese neue und freie Theologie für die nächste Zukunft, so ist die Antwort viel tröstlicher, als wir sie einst zu geben vermochten. Freilich sind noch immer die Wirklichkeiten des Lebens, die sittlichen, politischen und nationalen Zustände so ungesunder Art und befinden sich in so trauriger Lähmung, daß auch die nothwendigen Entwickelungen in der Theologie und Kirche dadurch naturgemäß mit zurückgehalten werden. Die Gleichgültigkeit, Ermattung und Niedergeschlagenheit, welche hier herrschen, sind der mächtigste Bundesgenosse der religiös-kirchlichen Reaction, die wie eine Sumpfpflanze mitten aus der Verwesung emporsteigt und ihre Lebenskräfte aus ihr aufsaugt. Und doch ist kein Grund zum Verzagen! Die Gemeinden sind aus ihrem Schlummer erwacht, die Unnatur, Unduldsamkeit

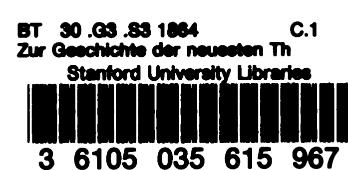
und Herrschsucht der lutherischen Priester ist auf eine so unerträgliche Höhe gestiegen, daß sie die stärksten Gegenschläge des Volks hervorrufen mußte. Die tiefern religiösen Bedürfnisse der Gebildeten fordern gebieterisch und mit vollem Bewußtsein eine andere Befriedigung, als sie bis dahin geboten wurde. Noch stehen wir im Augenblick des Wartens und Hoffens. Aber sie naht schon, die neue Zeit, wir fühlen das Wehen ihres Geistes. Das Eine, worauf alles hindrängt und was von allen bewußten Geistern erstrebt werden muß, ist die Befreiung der Kirche aus den festen Umklammerungen des bisherigen Staatswesens, damit sie nicht durch alle seine unheilvollen Krisen mit hindurchgezogen werde. Diese Befreiung ist gleichbedeutend einer Auferbauung aus den Tiefen des Volksgewissens, einer freien Herausgestaltung des echten, einfachen und innerlichen Christenthums, wie es in unserm Volke noch lebt. Nur in einer aus der Mitte der Gemeinden hervorsteigenden und sich organisch zusammenfassenden Gemeinschaft werden alle die niedergedrückten und latenten Geisteskräfte entbunden, wird die gesammte Bildung der Gegenwart in die ausgetrockneten kirchlichen Kanäle zurückgeführt und die Kirche selbst wieder zu einer Stätte der Wahrheit und des Lebens, zu einer Verkünderin des innersten Gewissensglaubens!

Erst eine solche freie Kirche vermag eine freie Theologie zu ertragen und aus sich zu schaffen. Wie aber mag diese sich erheben und die Herrschaft gewinnen auf den jetzigen theologischen Facultäten Deutschlands? Wir sehen es nicht, aber wir glauben es mit der ganzen Zuversicht des von der Oberfläche der Erscheinungen auf die unsichtbare und untrügliche Welt der Wahrheit gerichteten Sinnes. Ja! noch sehen wir kaum die ersten Anfänge. Aber die jungen Kräfte werden

wie der Thau aus der Morgenröthe geboren werden! Die Luft des Geistes, die sie täglich einathmen, ist ja die der Gegenwart, der Freiheit! Sie können sich nicht einschließen in den Moder verlebter Systeme! Alles ist vorbereitet, die Bausteine sind schon behauen, und es bedarf nur Eines Mannes von schöpferisch gestaltender Kraft, von entschlossenem Muth, um das neue Gebäude aufzuführen, um die noch nicht verderbte Jugend um sich zu sammeln und auf den Weg der Wahrheit zu leiten!!

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.





	DATE DUE		

